Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Juillet 1931

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Béatitude et vision de Dieu

Dieu seul, à l'exclusion de tout le créé, est notre fin dernière, notre « Béatitude objective ». « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur est inquiet, tant qu'il ne se repose pas en vous (1). »

Mais comment entrons-nous en possession de Dieu, fin dernière et seul objet béatifiant? C'est le problème que la théologie classique formule : En quoi consiste « la béatitude formelle »?

Pour résoudre le problème sous tous ces aspects, il faudrait le poser successivement dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel. On devrait essayer tout d'abord de déterminer comment l'homme aurait connu et aimé Dieu dans l'état de nature pure; rappeler les intuitions géniales de Platon, les affirmations hardies, presque les gageures d'Aristote, les aspirations mystiques des néo-platoniciens, les tendances de diverses philosophies, et, complétant les unes, rectifiant les autres, montrer que la béatitude naturelle imparfaitement réalisable ici-bas eût consisté, pour l'âme séparée, non pas dans la vision *intuitive* de l'essence divine, ni dans l'amour de charité (la vision face à face et l'amour charitable étant, par définition, supérieurs à toutes les énergies natives ou

(1) Saint Augustin.

acquises de quelque créature que ce soit), mais dans la connaissance de Dieu reflété dans le miroir de l'âme devenue lumineuse à elle-même et dans un amour assorti à cette connaissance (1). Il faudrait ensuite déterminer lequel de ces deux actes (d'intelligence et de volonté) constitue proprement l'acte béatifiant, quelle sorte de jouissance naîtrait de cette connaissance et de cet amour.

Mais Dieu ne nous a pas laissés en notre condition de nature. Il nous a miséricordieusement élevés à l'ordre surnaturel. Il nous destine, par une bonté toute gratuite, à participer à sa vie et à sa béatitude. Comment donc, dans l'ordre surnaturel, l'homme prend-il possession de Dieu et devient-il bienheureux (2)?

Au problème ainsi posé, à la lumière de la révélation, des réponses diverses ont été données par les théologiens.

Certains docteurs du moyen-âge, influencés par un large courant de pensée discernable chez maints Pères grecs et qu'on voit périodiquement réapparaître, ont pensé que la béatitude consistait dans la rencontre directe de la substance humaine et de la substance divine, dans une sorte d'envahissement, d'irruption de la substance divine pénétrant celle de l'âme, l'imprégnant de son ardeur, de sa vie, de sa vertu, de sa joie comme le feu pénètre le fer. On attribue généralement cette opinion à Henri de Gand. Il ne niait pas la vision ni l'amour surnaturel, mais c'était là pour lui la béatitude propre aux puissances ou facultés de l'homme. Il cherchait au delà quelque chose de plus profond et de plus parfait, une union plus intime et croyait le trouver dans cet euvahissement par la substance divine de la substance de l'âme.

D'autres cherchaient le constitutif formel de la béatitude dans l'action incréée par laquelle Dieu se connaît,

(1) Cf. Gredt, *Elementa philosophiae*, Ethica, Thesis V.

(2) Le R. P. Janvier, dans sa conférence sur la Béatitude, a fort bien résumé l'enseignement de saint Thomas et des thomistes sur la question qui nous occupe. Je lui fais, sans le dire à chaque fois, plusieurs emprunts.

s'aime et jouit de lui-même, en tant qu'elle est communiquée à l'âme élue : « Dieu lui-même est la sagesse par laquelle nous le connaissons, l'amour dont nous l'aimons, la joie en laquelle nous exultons », disait Hugues de Saint-Victor.

Les scolastiques héritiers de saint Thomas discutent longuement ces deux théories de l'*illapsus* et de la vision incréée (1). Ils lui opposent généralement la définition suivante de Benoît XII : « Nous définissons que, depuis l'Ascension de Jésus au ciel, les âmes de tous les saints, en lesquelles nul péché n'était, n'est ou ne sera à expier au moment de la mort, allèrent, vont ou iront au ciel sans attendre le jour de la résurrection. Elles ont vu, elles voient, elles verront l'essence divine. Vision intuitive et faciale, sans nul intermédiaire objectif créé. La divine essence se montre à eux immédiatement, à nu, clairement, ouvertement. Par cette vision et cette fruition elles sont vraiment bienheureuses, elles ont la vie et le repos éternel (2). » Si c'est la vision et la fruition qui les rend bienheureuses, ce n'est pas précisément et formellement, de quelque manière qu'on le conçoive et l'explique, cet *illapsus* de Dieu dans la substance de l'âme.

En dehors de l'union hypostatique et de l'union de grâce (présence objective), Dieu ne peut s'unir à l'âme qu'à titre de cause efficiente, non à titre de fin possédée. Sans doute l'âme est déifiée, divinisée, transformée en Dieu, mais cette déification opérée par la Trinité comme cause efficiente n'a pas Dieu pour principe formel : elle est constituée par la grâce qui est précisément participation à la nature divine.

(1) Cf. par exemple : Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, éd. Vivès, t. V, disp. II, art. II, pp. 169-195 : « An possit beatitudo formalis consistere in operatione increata ; vel illapsu divinae essentiae in intellectu. » — Salmanticences, *de Beatitudine*, disp. I, dub. I ; « Utrum beatitudo formalis sit ipsa divina essentia, ut unita per illapsum cum anima Beati. »

(2) Denzinger-Bannwart, 530.

Contre la théorie d'Henri de Gand, les thomistes font valoir qu'elle est inconciliable avec la notion même de béatitude : La prise de possession, l'envahissement de l'âme humaine par Dieu n'explique pas comment l'âme humaine prend, de son côté, possession de Dieu. Ce n'est jamais par la substance de l'âme que nous connaissons et saisissons les choses. Dans l'ordre végétatif, dans l'ordre sensitif, dans l'ordre intellectuel, c'est toujours par des organes, des puissances, des facultés que nous arrivons à nous assimiler les objets. L'âme humaine, non plus qu'aucune substance créée, n'est immédiatement opérative. Il est aussi essentiel à la créature d'agir par des puissances distinctes de sa substance qu'il est essentiel à Dieu de s'identifier avec son opération.

Nous ne pouvons davantage admettre, avec Hugues de Saint-Victor, que la béatitude humaine, la possession de Dieu par l'âme consiste dans l'acte infini et incréé par lequel Dieu se connaît et s'aime.

Comment Dieu pourrait-il nous communiquer son opération incréée sans nous communiquer son intelligence et sa volonté qui sont sa substance même, c'est-à-dire sans nous diviniser substantiellement?

Et d'ailleurs, si l'âme voyait Dieu avec l'intelligence de Dieu, l'aimait avec son cœur, ce n'est pas elle qui le verrait et l'aimerait — car on n'aime pas, on ne pense pas par l'esprit ou la volonté d'un autre —, c'est Dieu qui se contemplerait, s'aimerait, se béatifierait lui-même en elle.

Il ne saurait donc être question d'emprunter à Dieu son intelligence et son cœur, son action et son amour. Ce serait confondre la béatitude objective et la béatitude formelle, et s'exposer à verser dans le panthéisme. Pour la béatitude, une opération personnelle et vitale est donc requise.

Mais quelle sera cette opération? « Le royaume des cieux, dit Notre-Seigneur, n'est pas nourriture ni breuvage : il faut donc chercher plus haut que les opérations de la vie végétative. Plus haut, également, que l'activité

des sens. Sans doute, cette activité n'est pas étrangère à la béatitude. Elle prépare, explique saint Thomas, la béatitude imparfaite d'ici-bas, en fournissant une matière à l'activité de l'esprit. Elle achève la béatitude des ressuscités — déjà, certains états mystiques extraordinaires font pressentir ce que peut être dans les puissances sensibles le retentissement de l'union intime avec Dieu (1), — mais ne saurait en aucun cas constituer la béatitude essentielle. L'œil de l'homme n'a pas vu, son oreille n'a pas entendu, et en son cœur n'est pas monté ce que Dieu réserve à ses élus (2). » Aucun sens extérieur ni intérieur ne peut en aucune façon entrer en contact avec Dieu. Saint Augustin le disait avec cette admirable éloquence dont l'accent nous émeut toujours : « Qu'est-ce que j'aime en vous aimant? « ce n'est pas la beauté des corps, ni leur grâce périssable, « ni l'éclat de la lumière, si chère à mes yeux, ni les dou- « ces mélodies des cantilènes aux tons variés, ni l'odeur « suave des fleurs, des parfums, des aromates, ni la « manne, ni le miel, ni les membres faits pour les étrein- « tes de la chair. Non, ce n'est pas tout cela que j'aime « quand j'aime mon Dieu. Et cependant il est une lumière, « une voix, un parfum, une nourriture, une étreinte que « j'aime, quand j'aime mon Dieu : c'est la lumière, la « voix, le parfum, l'étreinte de l'homme intérieur qui « est en moi, là où resplendit pour mon âme une lumière « que ne limite aucune étendue, où se déroulent des « mélodies que n'emporte pas le temps, où s'exhalent des « parfums qui ne se dissipent pas au souffle du vent, où « l'on goûte un aliment que nulle voracité ne fait dispa-

(1) Il arrive, enseigne saint Jean de la Croix, que les spirituels voient des saints et des anges, des lumières extraordinaires, entendent des paroles surnaturelles, sentent de très suaves odeurs, goûtent d'exquises saveurs et éprouvent « en el tacto grande deleite, y a veces tanto que parece que todas las medulas y huesos gozan, y florecen y se bañan en deleite; cual suele ser la que se llama unción del espíritu, que procede de él a los miembros de las almas limpias ».

(2) I Cor., II, 9.

« raître et des étreintes que nulle satiété ne desserre (1)! »

La béatitude n'est donc pas dans l'opération des sens puisque Dieu, l'objet béatifiant, échappe absolument à leurs prises. L'hypothèse d'une élévation des sens qui les rende capables d'appréhender de quelque façon l'objet divin est inconcevable, pourquoi.

*
* *

L'acte de la béatitude ne saurait donc appartenir qu'aux puissances spirituelles, à l'intelligence ou à la volonté.

(1) *Confessions*, l. X, c. VI.

Les *Soliloques*, ch. XXXI, n. 1, 2, 3, nous font entendre les mêmes accents : « J'ai erré comme une brebis perdue, vous cherchant dehors vous qui êtes dedans. J'ai beaucoup peiné à vous chercher hors de moi. — En vain! Vous êtes en moi, si du moins je vous ai désiré. J'ai parcouru les rues et les places des villes de ce monde, vous cherchant, et je ne vous ai pas trouvé. Je vous cherchais mal, au dehors, puisque vous êtes au dedans de moi. J'ai envoyé des messagers, mes sens extérieurs, à votre recherche. Je n'ai pas trouvé. Je cherchais mal. Je vois bien, ô ma lumière, ô Dieu, qui m'avez illuminé, que je vous cherchais mal par les sens, puisque vous êtes au dedans. Ils n'ont d'ailleurs pas su me dire par où vous êtes entré. Mes yeux me disent : s'il n'est pas coloré, ce n'est pas par nous qu'il est venu. Les oreilles disent : s'il ne fait pas de bruit, il ne passe pas par nous. L'odorat dit : s'il n'est pas un parfum, il n'entre pas par notre canal. Le goût : s'il n'a pas de saveur, il n'entre pas par moi. Le toucher : puisqu'il n'a pas de corps, ne me demande rien à son sujet. Ces choses ne sont donc pas en vous, ô mon Dieu. Ni beauté physique, ni éclat passager, ni rayonnement de lumière, ni couleur, ni agréable sonorité d'aucune sorte, ni parfum de fleurs, onguents ou aromates, ni miel, ni manne délectable, ni rien d'aimable à toucher ou embrasser, ni rien de soumis à quelque sens que ce soit! Non, je ne cherche rien de tout cela quand j'aime mon Dieu. Loin de moi la folie de prendre pour mon Dieu ces choses que saisissent les sens, que je partage avec les animaux. Et cependant quand je cherche mon Dieu, je cherche une lumière supérieure à toute lumière et que l'œil ne saisit pas, une voix supérieure à toute voix, que l'oreille n'entend pas, un parfum au-dessus de tous les parfums, que ne sent pas l'odorat, une douceur, que ne connaît pas le goût, un embrassement au-dessus de tout embrassement, que ne fait pas le toucher. »

Est-ce un acte d'intelligence ou un acte de volonté, une pensée ou un vouloir, une vision ou un amour, ou à la fois une vision et un amour? Il ne s'agit pas de savoir si l'on peut être entièrement heureux sans vision ou sans amour. Les théologiens, à quelque école qu'ils appartiennent, concèdent que l'intégrité du bonheur comporte les deux perfections, celle de l'esprit et celle du cœur. Tout en nous sera comblé par celui qui remplit de bien tout désir. Nous verrons. Nous aimerons. Nous jouirons. Les deux facultés s'exercent ensemble sur l'objet divin. Mais on demande quelle est celle dont l'acte constitue essentiellement la béatitude. Est-ce l'amour ou la fruition qui béatifie, l'acte d'intelligence n'étant qu'une préparation et une condition indispensable? Est-ce au contraire l'acte de l'intelligence, l'acte d'amour et la jouissance n'étant que des suites, d'ailleurs nécessaires, des propriétés de la béatitude?

En d'autres termes, il faut distinguer l'*état* et l'*essence* de la béatitude. Qui dit *état* de béatitude dit l'ensemble harmonieux des biens qui concourent, à un titre quelconque, à rendre l'homme pleinement heureux, dans son corps et dans son âme et toutes ses puissances : vision, amour, fruition, joie, perpétuité assurée, impeccabilité, gloire du corps, etc... C'est en ce sens que Boèce définit la béatitude : « l'état parfait constitué par la réunion de tous les biens. »

L'*essence* de la béatitude n'est pas cet ensemble complexe, c'est l'acte fondamental par lequel nous nous emparons, prenons possession du souverain Bien.

Quel est cet acte? C'est tout le problème.

Comme beaucoup d'autres, il a été résolu de façon opposée par saint Thomas et par le docteur franciscain, Duns Scot.

La béatitude, dit saint Thomas, consiste essentiellement dans un acte d'intelligence : la vision de Dieu.

Elle consiste essentiellement dans un acte de volonté, réplique l'école volontariste. Elle est amour de Dieu ou joie de le voir et de l'aimer.

Fidèle à ses tendances éclectiques, Suarez essaye de joindre les deux opinions : les deux actes d'intelligence et de volonté sont pour lui essentiels à la béatitude.

Excluons tout de suite cette dernière opinion. La prise de possession du souverain Bien ne peut pas consister à la fois en deux opérations. Deux opérations de diverses puissances ne peuvent pas être *ex aequo*. Il est nécessairement un ordre de priorité entre elles. L'acte de volonté est subordonné à l'acte d'intelligence et le présuppose. Rien n'est aimé s'il n'est d'abord connu. Les deux actes ne peuvent donc être sur le même plan comme prise de possession de la fin dernière. On ne peut dire qu'ils y concourent l'un et l'autre partiellement. Il serait absurde de supposer que chacun saisisse une partie de l'objet. L'objet est infiniment simple et ne comporte aucune division ou divisibilité de parties. On ne peut dire non plus que chacun est insuffisant à s'emparer de l'objet et requiert le concours de l'autre : un acte spirituel saisit une réalité spirituelle tout entière ou ne la saisit pas du tout. Les actes subséquents ne sont que des déterminations nouvelles, des accidents de la possession déjà réalisée, ils ne la constituent pas. Si Dieu est déjà saisi par l'intelligence, l'acte de volonté ne pourrait que modifier, qualifier cette saisie. (Nous verrons d'ailleurs que l'acte de volonté n'est à aucun titre prise de possession.)

Du reste, la béatitude formelle doit être l'opération la plus parfaite dans la saisie de l'objet souverainement parfait. Mais il ne saurait y avoir deux opérations, dont chacune serait purement et simplement et, au même titre, *la plus parfaite* dans la saisie du souverain Bien. Ou bien il y aurait entre elles une différence spécifique et donc hiérarchique, non-égalité dans leur perfection, ou elles se distingueraient seulement en nombre et la seconde serait superflue ou aussi insuffisante que la première. Les deux solutions thomiste et scotiste, intellectualiste et volontariste, restent donc seules en présence.

Pour Scot la béatitude est essentiellement l'amour d'a-

mitié, d'où naît la suprême délectation. Il y a quelque flottement dans la pensée des théologiens qui s'inspirent de son volontarisme. Certains disent : l'acte de volonté, constituant la béatitude, n'est pas l'amour d'amitié, c'est la délectation de posséder Dieu.

Pour saint Thomas et l'unanimité des thomistes, la béatitude a toute son essence, son opération constitutive dans l'acte de voir Dieu sous l'influence de la lumière de gloire qui surélève notre puissance intellectuelle. L'amour en découle et la joie, pleine et parfaite, mais c'est uniquement la vision qui nous met en possession de Dieu.

L'amour du ciel est amour de Dieu possédé par un autre acte que l'amour. C'est l'intelligence qui s'empare du bien éternel et subsistant comme la main s'empare du bien sensible. L'amour ne perd pas ses droits, mais la primauté de l'intelligence est sauvegardée.

Selon saint Thomas en effet, l'intelligence est une faculté plus noble que la volonté et la connaissance, en soi plus noble que l'amour, parce que le vrai, objet de l'intelligence, a, dans l'ordre métaphysique, la primauté sur le bien, objet de la volonté ; parce que la volonté résulte de l'intelligence, la suit et en dépend comme de sa cause et n'est pas avec la substance de l'âme dans le même rapport immédiat de procession ou d'émanation que l'intelligence. L'acte de l'intelligence est unitif de sa nature, et l'acte de la volonté, l'amour, bien qu'il aspire à l'union réelle, effective, n'est en soi qu'une union affective. Connaître, c'est devenir l'autre en tant qu'autre. Dans l'amour, on tient l'objet ou la personne aimée comme quelque chose de soi ou comme un autre soi-même. A parler absolument, connaître est donc plus parfait qu'aimer. Mais l'amour emporte l'homme, d'un mouvement réel, vers l'objet que l'intelligence a attiré à soi, en soi, et qu'elle est devenue intentionnellement. Dès lors, s'il s'agit d'un objet inférieur, que l'intelligence élève jusqu'à soi et vers quoi l'amour entraîne, connaître ne fait pas déchoir, tandis qu'aimer est une sorte de déchéance, d'abaissement au

niveau de l'objet ou de l'être inférieur qu'on chérit. S'il s'agit au contraire d'un objet supérieur, l'amour, entraînant vers lui, nous élève davantage que la connaissance qui, s'opérant toujours, dans l'ordre naturel, « selon le mode du sujet connaissant, rabaisse pour ainsi dire l'objet à sa mesure. Voilà pourquoi, en cette vie, il vaut mieux aimer Dieu que le connaître. Car même la connaissance de foi surnaturelle n'est pas immédiate, elle se réalise au moyen de concepts qui ne représentent pas Dieu selon qu'il est en lui-même, tandis que la volonté, se portant par la charité sur la terre comme au ciel, vers Dieu, tel qu'il est en soi, est, dans son acte même, élevée jusqu'à lui. Supposons au contraire une connaissance intuitive, sans nul intermédiaire créé, sans espèce intentionnelle, sans verbe mental : L'union est faite, et par la faculté de soi la plus unissante. On aime ensuite ce Dieu uni, comme déjà on l'aimait ici-bas, quand il était encore lointain. Mais l'union immédiate est dans l'intelligence. Celle-ci reprend alors, même par rapport à l'objet infini et divin, sa naturelle et essentielle primauté. Elle n'avait que pour un moment et par rapport à Dieu seul cédé le pas à la volonté. Ainsi est sauve et justifiée la doctrine de la supériorité absolue de la charité sur toutes les vertus, sur la plus haute contemplation d'ici-bas (si on ne considère en elle que l'élément intellectuel). Ainsi s'expliquent aisément tous les textes de l'Écriture sacrée et des Pères qui disent que notre béatitude est de voir : « La vie éternelle est de vous connaître... Nous serons semblables à Lui, car nous le verrons tel qu'il est. »

Donc, pour saint Thomas et les thomistes, la perfection et la béatitude imparfaite d'ici-bas consistent dans la charité, dans le plein épanouissement de cette vertu reine (1) ; mais la vie éternelle, la béatitude parfaite est de *voir*

(1) Voir cependant, pour les nuances qu'il serait trop long de marquer ici, la profonde dissertation de Joseph du Saint-Esprit dans *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, Tertium praedicabile, disp. XII : Utrum sola caritas sit perfectio substantialis.

Dieu. Ici-bas la charité précède la connaissance dans l'ordre de dignité, et même, en un certain sens, dans l'ordre du temps, non pas certes qu'il puisse y avoir d'amour sans connaissance préalable, mais parce que l'amour peut être plus ardent que la connaissance n'est profonde (1). C'est même l'amour qui ouvre les yeux spirituels de l'âme contemplative. La sagesse des saints est une sagesse d'amour. Elle est connaissance d'un Dieu aimé, d'un Dieu Ami. Elle l'expérimente, en quelque manière, dans les effets d'amour qu'il excite dans l'âme. Au ciel la vision non seulement précède logiquement l'amour, mais le règle, et l'ardeur de l'amour se proportionne à la clarté de la vision.

Entre les deux conceptions qui mettent respectivement dans la vision et dans l'amour l'acte essentiel de la béatitude, l'Église n'a pas directement prononcé par voie d'autorité. Elle veut même expressément, pour mieux sauvegarder la spontanéité et la vie des écoles théologiques, que toute liberté soit laissée aux solutions non thomistes de se formuler et de se défendre, en faisant valoir leurs raisons. Il est juste pourtant et il s'impose de dire que ses approbations réitérées, exceptionnelles, ses recommandations pressantes en faveur du thomisme en général, donnent à cette thèse, comme aux autres grandes doctrines du Maître

(1) J'ai essayé ici même (*Vie Spirituelle*, n° 57 [juin 1924], pp. 299-301) d'expliquer comment, en citant surtout Cajetan qui en donne la raison profonde, et saint Jean de la Croix qui y insiste à plusieurs reprises. Le même saint Docteur explique aussi du reste, qu'après les grandes épreuves passives, l'action de Dieu, la grâce opérante qui donne à l'âme la lumière et l'amour, agit normalement d'une manière parallèle sur les deux puissances, en sorte que, plus la purification est avancée, plus la connaissance et l'amour mystiques vont de pair. Sainte Catherine, pensant surtout, semble-t-il, à ces hauts états spirituels, envisage constamment le parallélisme de la connaissance et de l'amour, et émaille son dialogue de formules convergentes qui reviennent à dire : plus on connaît, plus on aime. Sainte Angèle de Foligno a prononcé cette belle sentence : « Qui connaît dans la vérité, celui-là aime dans le feu. » Mais cela se vérifie surtout de la connaissance et de l'amour béatifiques.

angélique, un coefficient supérieur pour qui s'inspire, no seulement des prescriptions impératives, mais des sugge tions de l'Église. Quoi qu'il en soit, c'est un débat que magistère spirituel laisse aux philosophes et aux théol giens pour que le raisonnement décide.

Les raisons de cette doctrine thomiste ont déjà é esquissées dans l'énoncé même de la thèse; on peut fo muler de la manière suivante celles que saint Thom nous propose (1).

La béatitude formelle, est essentiellement la prise possession du souverain Bien (2). Or aucun acte volonté ne peut être prise de possession du souvera Bien, et cela pour plusieurs motifs :

a) Les actes de volonté sont : le désir, l'amour, la joui sance ou la joie. Le désir est, par définition, l'attente d'u bien absent, non possédé. L'amour fait abstraction de présence et de l'absence. Nous aimons le bien présent le bien absent, et l'absence de l'objet aimé est le tourme de l'amour. Nous savons d'autre part que la charité ciel n'est pas d'une autre espèce que celle de la terre. notre charité ne nous met pas ici-bas en possession de fin dernière. Autrement les saints n'auraient plus de r son d'aspirer au ciel. Tandis qu'il n'est pas de saint q ne fasse écho à saint Paul : « Je désire mourir pour êt avec le Christ », et au psalmiste : « Qui me donnera d ailes comme à la colombe? Alors je volerai et me repos rai. » Quant à la joie, jouissance ou fruition (quelq nom qu'on lui donne), elle est repos, épanouissemer sentiment de plénitude dans la possession du bien : il e

(1) I^a II^{ae}, q. 2, a. 5. Le commentaire de Cajetan sur cet arti contient les principales objections de Scot à la thèse thomiste, principaux arguments de la thèse volontariste, la solution de difficultés et la réfutation de ces arguments. On n'a rien ajo d'essentiel à cette discussion du « commentateur ».

(2) C'est là le principe fondamental qui domine tout le débat (Jean de Saint-Thomas, *Cursus theolog.*, in I-II, q. v, disp. II, art. Ed. Vivès, t. V, p. 200).

rop clair qu'elle suppose celle-ci et ne la constitue pas. On jouit parce qu'on possède un bien, soit en réalité, soit en espérance (commencement de possession), soit en souvenir (reste et ombre de possession); on ne possède parce qu'on jouit et se délecte. L'avare ne possède pas son trésort parce qu'il en jouit, mais jouit de le posséder.

b) La volonté est tendance au bien. La tendance au bien n'est pas prise de possession. Autrement vouloir serait posséder. Quiconque convoite serait riche, et de tout ce qu'il désire. Or il y a loin de la coupe aux lèvres. L'amour n'est qu'une union affective et, s'il tend vers l'union réelle, effective, c'est précisément qu'il n'est pas cette union et requiert pour la réaliser un autre acte que le sien propre : acte du sens s'il s'agit d'un bien sensible, de l'intelligence s'il s'agit d'un bien spirituel. Je veux la science, mais la science n'est que dans mon intelligence et il ne suffit pas que la volonté la désire pour que l'intelligence la possède.

c) Tout acte de volonté présuppose un acte d'intelligence et la présence de son objet dans l'esprit.

Et maintenant, que cet acte intellectuel soit l'essence même de la béatitude, c'est ce qu'établit d'une manière positive le raisonnement suivant, dont le principe est toujours le même. La béatitude formelle est essentiellement la première prise de possession du souverain bien. Or c'est l'intelligence qui la réalise : Le souverain bien est un bien intelligible : Dieu est Pensée de la Pensée. Sa nature, disent de nombreux théologiens, est précisément l'intellection subsistante. Le Verbe procède du Père, et l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, Sagesse et Verbe. La béatitude de Dieu, qui est son être même, consiste formellement dans la vision compréhensive qu'il a de soi.

Mais le bien intelligible tombe sous les prises de l'intelligence comme le bien sensible sous les prises du sens. La nature intellectuelle est au bien intelligible comme la nature sensitive au bien sensible. Or la nature sensitive ne possède pas ses objets par le désir, mais bien par les

sens, le son par l'oreille, la saveur par le goût, les parfums par l'odorat, la beauté par les yeux. La nature intellectuelle ne possède donc pas l'objet intelligible par la volonté, mais par l'intelligence. La différence entre l'intelligence et la volonté consiste précisément en ce que l'intelligence appréhende, saisit son objet, l'attire à soi, se le rend présent, soit en produisant une espèce qui le représente, soit dans une intuition immédiate, sans espèce représentative. La volonté, à l'inverse, va vers l'objet qui est au dehors d'elle, elle est tendance et inclination vers lui : « Mon amour est mon poids, et c'est lui qui m'emporte partout où je vais (1). » La volonté cherche; quand l'objet est trouvé, elle se repose, mais ce n'est pas elle qui le trouve, qui le saisit, qui l'appréhende. J'ai beau vouloir, désirer, soupirer, si je n'ai pas sous la main, sous les yeux, ou dans l'esprit, par la connaissance que je désire en avoir, le bien que je veux, ce bien est absent et ma volonté sans repos. Si je possède et si je vois, elle s'apaise Elle aime en jouissant, parce que, dans un autre acte que le sien, la possession s'est réalisée.

Ainsi donc Dieu est l'objet de notre béatitude, et c'est dans l'intelligence que s'accomplit l'acte béatifiant. C'était une vue de génie que celle d'Aristote : La béatitude est l'acte de la faculté la plus haute, et celle-ci est l'intelligence. La béatitude est donc la contemplation! La hardiesse était de l'affirmer malgré les démentis de la vie présente, et tout en ignorant la vie future et la gloire qui nous est promise. Saint Thomas a pu retenir son principe, car ce principe trouvait dans la vérité catholique, dans nos espérances éternelles, sa justification absolue, inespérée, transcendante : « Nous voyons maintenant dans un miroir et d'une manière obscure, mais alors nous verrons face à face; aujourd'hui je connais en partie, alors je con-

(1) « Amor meus pondus meum, eoque feror quocumque feror » (S. Augustin).

naîtrai comme je suis connu (1). » « Nous sommes fils de Dieu, dit saint Jean, et nous savons que, lorsqu'il se sera manifesté, nous lui serons semblables, car nous le verrons tel qu'il est (2). » Dante reste fidèle à l'esprit du thomisme en disant que le ciel est d'abord lumière.

Ciel ch' e pura luce,
Luce intellectual piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolzore.

fr. Benoit Lavaud, O. P.

P.-S. — J'aurais aimé, si j'en avais eu le loisir, étudier plus à fond, dans ses origines et son inspiration, le mouvement de pensée qui affleure dans la théologie médiévale et chez certains mystiques, avec la thèse de Henri de Gand et la théorie de la vision incréée. Il y aurait lieu également d'insister sur l'identité spécifique de la grâce, source radicale de la béatitude, à tous les moments de notre vie surnaturelle, *in via et in termino*.

(1) I Cor., XIII, 12.
(2) I Joan., III, 2.

La « parole oiseuse »

Sur saint Matthieu, XII, 36

I. La Vulgate traduit ainsi ce verset : « Dico autem vobis quoniam, omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii. » D'où la traduction de Crampon : « Je vous dis qu'au jour du jugement, les hommes rendront compte de toute parole oiseuse qu'ils auront dite. » Celle de Segond lui ressemble : « toute parole vaine qu'ils auront proférée ». Le sens de « oiseuse » ou « vaine » a été attribué ensuite au mot grec correspondant : *argon* (ἄργον). Ce verset est complété par le suivant : « Car c'est d'après tes discours que tu seras déclaré juste, et aussi d'après tes discours que tu seras condamné. »

Une parole « oiseuse », « vaine », futile, inutile, n'est pas, pour autant, moralement mauvaise; elle est une imperfection, et non pas une faute; elle ne peut donc être la cause d'un jugement, ni d'une condamnation, ni de la damnation.

II. Le discours où se trouve le passage cité est une polémique contre les Pharisiens, Mat., XII, 22-37. Jésus a guéri un sourd-muet. Les groupes des spectateurs sont dans la surprise et l'admiration; ils vont jusqu'à dire de Jésus : « Est-ce qu'il est le Fils de David? » Mais le groupe des Pharisiens exprime son opinion en ces termes : « Celui-là ne chasse les démons qu'au moyen de Béelzéboub, prince des démons. » Cette assertion, émise par l'élite savante et religieuse du peuple, devait contrebalancer l'effet produit par le miracle et empêcher les spectateurs de croire en Jésus. Ce dernier répond à cette calom-

nie gratuite par une série d'arguments, vv. 25-33. Il termine en apostrophant ses ennemis, vv. 34-37.

III. Il existe un procédé essentiel pour comprendre les évangiles. Nous devons nous abstraire de nous-mêmes et du monde environnant, nous transporter par l'esprit dans la Judée, devenir des Juifs du premier siècle. En lisant une scène d'évangile, nous devons imaginer que nous en faisons partie, que nous sommes des parleurs, des auditeurs, des spectateurs. Nous devons lire la scène à haute voix, en ponctuant les mots et les phrases, en trouvant les intonations convenables, avec les nuances et les changements de ton, les pauses, les gestes appropriés, les attitudes correspondantes, en suppléant les détails matériels nécessaires. La scène, qui a été vécue, doit être revécue. L'intelligence des évangiles est à ce prix; aucun commentaire ne peut remplacer ce procédé. — De plus, tout fragment d'évangile doit être considéré et expliqué historiquement, c'est-à-dire par rapport aux personnes qui y figurent.

IV. Le discours de Jésus, comme beaucoup d'autres, comme tous les autres peut-être, se compose simplement des idées essentielles, se succédant et s'enchaînant dans un ordre logique. Toutes les idées et toutes les phrases, sans exception, se rapportent à l'incident du début, vv. 22-24, et spécialement à l'accusation portée par les Pharisiens, v. 24. Telle est la loi de composition, d'arrangement, pour les discours rapportés par saint Matthieu.

Cette philippique serrée se termine par une péroraison, qui est un avertissement aux Pharisiens. Le ton de cette péroraison trahit, chez Jésus, une émotion violente, indignée, devant leur calomnie et leur méchanceté. La voici :

« Fils de vipères, comment pourriez-vous dire des choses bonnes en étant mauvais? Car c'est de la plénitude du cœur que la bouche parle : l'homme bon sort de son fonds bon des choses bonnes, et l'homme mauvais sort de son fonds mauvais des choses mauvaises. Mais je vous déclare

que, toute parole *argon* (ἄργον) que diront les hommes, ils en rendront compte au jour du jugement : car c'est d'après tes paroles que tu seras déclaré juste, et aussi d'après tes paroles que tu seras condamné. »

Il faut relever, dans ce passage, au point de vue du style, le changement de personne : « comment *pourriez-vous* dire des choses bonnes, en étant mauvais... *l'homme mauvais sort* de son fonds mauvais des choses mauvaises... toute parole *argon* que *diront les hommes ils en rendront* compte au jour du jugement... c'est d'après *tes* paroles que *tu seras condamné.* » Les expressions soulignées s'appliquent toutes et directement aux Pharisiens présents. Le changement grammatical de personne et de nombre n'y fait rien et importe peu. Ce changement révèle simplement la vivacité de sentiment et la mobilité d'imagination du Juif; Jésus est essentiellement de sang juif et de tempérament juif comme orateur.

Les « choses bonnes » et les « choses mauvaises » sont toutes et exclusivement des paroles; cela est clair d'après les versets 34, 36, 37; et aussi d'après le verset 35 : car « le fonds », bon ou mauvais, dont il est question, est « le cœur », d'après la plénitude duquel « parle la bouche ».

En résumé, le verset 36 s'applique aux Pharisiens et à l'accusation portée par eux contre Jésus au verset 24; il s'applique à eux, seulement à eux, comme tout le reste de la péroraison, comme tout le discours.

V. Après ces explications préliminaires, nécessaires, nous passons à l'exégèse du verset 36 et du mot *argon*, ἄργον.

Nous établissons le parallélisme suivant qui constitue une sorte d'équation :

v. 37. D'après tes paroles tu seras condamné;

v. 36. Toute parole *argon* que diront les hommes, ils en rendront compte au jour du jugement;

v. 35. L'homme mauvais sort de son fonds mauvais des paroles mauvaises;

v. 34. Comment pourriez-vous dire des paroles bonnes, en étant mauvais?

Au verset 36, l'expression « toute parole *argon* » est un collectif singulier, équivalent réellement à un pluriel : toutes les paroles *argon* quelles qu'elles soient. — « Toute parole *argon* que diront les hommes » est répété dans le verset suivant par : « d'après tes paroles ». En effet, « les hommes rendront compte de toute parole *argon* au jour du jugement » ; la parole *argon* les a amenés au jugement, où ils en rendent compte et où ils sont condamnés; c'est donc elle qui les fait condamner. Dès lors, cette expression : « D'après tes paroles », désigne des paroles mauvaises moralement, des paroles coupables, qui motivent et méritent une condamnation; son équivalent : *toute parole argon*, désigne donc des paroles mauvaises moralement, des paroles coupables.

Au verset 37, l'expression « d'après tes paroles (tu seras déclaré juste) se rapporte à τὰ ἀγαθά, les paroles bonnes du verset 35 : « l'homme bon tire de son fonds bon des paroles bonnes ». Ces « paroles bonnes », ces paroles de bien et de vertu et de religion procurent à l'homme soumis au jugement « sa justification » ; elles manifestent son état moralement bon, son mérite moral. — Mais, si le premier ἐκ τῶν λόγων σου désigne la même chose que τὰ ἀγαθά, « les paroles bonnes », il s'ensuit que le second ἐκ τῶν λόγων σου, « d'après tes paroles (tu seras condamné) » désigne la même chose que τὰ πονηρά, « les paroles mauvaises (moralement) » du verset 35 : « L'homme mauvais tire de son fonds mauvais les paroles mauvaises » ; ces paroles mauvaises, coupables, causent à l'homme, soumis au jugement, sa condamnation ; elles manifestent son état moral mauvais, sa culpabilité de conscience. La « parole *argon*, ἄργον » est donc mauvaise, coupable.

De ce qui précède vient l'équation : πᾶν ῥῆμα ἄργον = le second ἐκ τῶν ἔργων σου = τὰ πονηρά.

Il faut remarquer aussi que le verset 36 continue le raisonnement du verset 35^{b}, pour arriver à la conclusion du

verset 37b, et que, dès lors, πᾶν ῥῆμα ἄργον reprend nécessairement, sous une forme différente, τὰ πονηρά, de 35b.

Enfin, tout le discours concerne l'incident du début et s'applique à l'accusation des Pharisiens contre Jésus. Cette accusation est une calomnie des plus graves. Le πᾶν ῥῆμα ἄργον qui s'y applique désigne nécessairement une parole moralement mauvaise.

Comme conclusion, il faut dire que le sens *moral* du mot *argon* est clair et sûr, d'après les explications mêmes de Jésus, et d'après l'ensemble de son discours. Il s'agit d'une parole mauvaise par elle-même, moralement mauvaise, et gravement coupable.

VI. Mais une « parole mauvaise » peut l'être de plusieurs manières, et c'est le mot *argon* qui indique ici de quelle manière particulière elle est mauvaise. Le sens purement *moral* du mot, expliqué auparavant, ne nous le dit pas. Il reste à trouver le sens littéral, philologique, du mot *argon* (ἄργον).

Le mot grec, employé par l'évangéliste au neutre, ἄργος, ἄργον, est très classique et très fréquent, en parlant des personnes et des choses. Il est formé de la voyelle α, avec sens privatif ou négatif, et du substantif ἔργον, *ergon* : α-εργος, α-εργον, contractés en ἄργος, ἄργον, *argos*, *argon*.

Le substantif ἔργον, *ergon*, a deux sens : un sens actif, et un sens neutre ou passif.

VII. Au sens actif, ἔργον, *ergon*, signifie essentiellement : *œuvre, ouvrage, travail* que l'on effectue, *résultat obtenu par le travail*. L'adjectif ἄργος, *argos*, appliqué à un homme, désigne un homme « incapable de faire un travail », ou bien « ne faisant aucun travail ». Appliqué aux choses, l'adjectif indique une chose « inefficace, infructueuse, stérile, qui n'opère rien, qui ne produit rien, qui ne rapporte rien » ; c'est à cause de ces sens qu'une parole peut être dite « oiseuse, inutile, vaine ». Mais ces sens appartiennent à la sphère de l'utilité temporelle, et non

pas à la sphère religieuse et morale; il n'y a rien en cela de moralement mauvais, qui puisse faire condamner, ou damner un homme. Aucun de ces sens ne convient à la « parole ἄργον, *argon* », de notre passage, dont le sens de « parole moralement mauvaise » a été déterminé auparavant.

VIII. Le sens neutre ou passif de ἔργον, *ergon*, est moins fréquent, moins frappant, mais classique aussi. Bailly dit sous ce mot : « IV. En général : chose, affaire, acte, événement (être la chose = la proie de la maladie). » — Liddell et Scott, *sub verbo* ἔργον : « I, 4, a deed, action... II, a thinhg, matter, just like πρᾶγμα or χρῆμα, where τι might stand... III. pass., that which is wrought or made, a work... » — Le *Thesaurus* : « Ἔργον..., *opus*; *factum*; *res*... ὅπως ἔσται τάδε ἔργα (comment seront ces choses, ces affaires), et μέγα ἔργον, *res magna*; sed et alicubi *ministeria*, *negotia* aptius vertitur... *Res facta*... Passim vero ἔργον opponitur λόγῳ; quod tamen apud Thucyd. potissimum observavi, includiturque alicubi ἔργῳ *veritatis* quaedam significatio, ut I, 69 : ὧν ἄρα ὁ λόγος τοῦ ἔργου ἐκράτει, sed haec sane praedicatio supra *rem* ipsam supraque *verum* erat (au-dessus de la *réalité*, au-dessus de la *vérité*); sic I, 39, etc. Soph., *Elec.*, 358 : μισεῖς μὲν λόγῳ, ἔργῳ δὲ τοῖς φονεῦσι τοῦ πατρὸς ξύνει (tu hais en parole, mais en fait, en réalité, tu es avec les meurtriers de mon père); Eurip. *Alceste*, 339 : λόγῳ γὰρ ἦσαν, οὐκ ἔργῳ, φίλοι (ils étaient amis en parole, non en réalité). » Et bien d'autres exemples. — Preuschen, *Lexique du grec du N. T.*, note ce sens : « 4. In abgeschwächter Bedeutung, d. Ding. d. Sache (seit Homer) », Actes, v, 38. Puis Preuschen renvoie à saint Ignace, Rom., II, 1; III, 3; Eph., IV, 12; Barnabé, X, 11.

Dans les LXX, le mot ἔργον (et aussi ἐργασία) correspond au mot hébreu *mahasëh*. Ce mot existe aussi en araméen, avec ces sens : « opus; factum; effectum; res gesta; historia rei gestae vel facti; praxis, res gesta; historia; factum, fuit vel accidit (la chose, l'affaire arriva); accidit

in rege (la chose arriva au roi). » (Buxtorfii, *Lexicon chaldaïcum*).

C'est le sens neutre, ou passif, du mot ἔργον, que nous devons adopter, avec *a* privatif ou négatif, pour expliquer le sens de l'adjectif ἄργον. Ce sens est : *sans une chose, sans un fait, sans un événement*, qui corresponde à la parole prononcée, *sans réalité, sans vérité* objective. Dans notre passage, l'adjectif ἄργον est placé après le nom, comme attribut. Le sens est donc : « toute parole, qui est sans un fait, sans un événement, sans une réalité, qui y corresponde et qui la soutienne. » C'est une parole avec rien dedans et rien dessous.

Mais nous sommes, avec le discours de Jésus, dans la sphère morale de la conscience; et tout le discours de Jésus se rapporte à la parole proférée contre lui par les Pharisiens, v, 24 : « Celui-là ne chasse les démons qu'au moyen de Beelzéboub, prince des démons. »

Appliquons le sens de ῥῆμα ἄργον à cette parole des Pharisiens, comme Jésus le faisait dans son esprit en parlant, et comme le faisaient les Pharisiens dans leur esprit en l'écoutant. Cette application nous servira en même temps de contrôle.

Les Pharisiens savaient que Jésus n'avait pas fait ce dont ils l'accusaient, et que leur assertion était un mensonge, en fait, en réalité. Ils savaient que l'on ne peut chasser les démons qu'au moyen de la puissance divine, et que leur assertion était un mensonge, en droit, contre leur propre conviction. Ils ont proféré cette assertion devant les groupes de spectateurs présents pour les empêcher de croire en Jésus; ils savaient que leur assertion était une tromperie. Ils l'ont proférée pour perdre Jésus de réputation auprès de ces spectateurs; ils savaient que leur assertion était une calomnie.

Ainsi le ῥῆμα ἄργον, la parole ἄργον est en réalité, soit un mensonge, soit une calomnie; et ici elle était une calomnie consciente, réfléchie, voulue, destinée à faire du mal, méchante; destinée ici à faire le mal le plus grave, et peut-

être irréparable : empêcher les cœurs droits de croire en Jésus. — Nous dirions en français : une accusation sans fondement aucun.

On comprend dès lors la virulence de l'apostrophe finale de Jésus aux Pharisiens, et pourquoi il les avertit si sévèrement et si spécialement : « Je vous déclare que, pour toute parole *argon* que diront les hommes, ils en rendront compte au jour du jugement... et c'est d'après tes paroles que tu seras jugé et condamné. »

XI. Nos évangiles sont, en général, difficiles à comprendre et à expliquer; notre passage en est un exemple, entre beaucoup d'autres. De plus, on ne peut traiter les difficultés que sur le texte grec original.

XII. Le sens que nous avons donné au mot ἄργον, par l'étymologie et la philologie, n'est peut-être pas aussi nouveau qu'on pourrait l'imaginer. — Grotius interprétait ainsi le passage : « une parole qui manque du mérite de la vérité, de la réalité ». Fritzsche approuvait complètement cette interprétation de Grotius : « recte Grotius eum sermonem interpretatur ». — Bretschneider, dans son *Lexicon*, donne ces sens : « perniciosus, improbus. Mat., XII, 36 : ῥῆμα ἄργον, id est : convitium, maledictum (vel in Filium Dei, vel in Spiritum Sanctum). » — Wetstein, *ad locum* : « Ne existimetis calumniam Pharisaeorum leve esse peccatum; nam et ex sermone alicujus animus ejus cognoscitur, et ea a Deo puniuntur quae vulgo multo leviora aestimantur et a judice civili non puniuntur. » — Schleusner : « πᾶν ῥῆμα ἄργον, hoc est : sermones inanes, incauti et impii, quibus non solum non aliorum felicitati et virtuti consulitur, sed quae adeo alios studio impietatis incendunt et hoc modo miseros reddunt; unde in codicibus hoc loco πονηρόν legitur, lóco ἔργον, e glossemate. »

XIII. Dans les LXX, l'adjectif ἄργος se trouve cinq fois : quatre fois avec le sens que nous avons appelé « actif », et une fois avec le sens de « (pierres) non travaillées sur

place (I R., VI, 7) ». — Pour Lév., XIX, 7, Symmaque a employé ἄργον avec le sens de « chose détestable » ; et VII, 18, avec le sens de « chose infecte ». — On cite une parole de Pythagore, Stobée, *Floril.*, III, 34, 11 : αἱρετώτερόν σοι ἔστω λίθον εἰκῇ βαλεῖν ἢ λόγον ἄργον, « qu'il soit préférable pour toi de lancer une pierre au hasard qu'une parole ἄργον ». On traduit ce dernier mot par « oiseuse, inutile ». Cela est très peu probable. Une pierre lancée au hasard, à l'aventure, peut blesser, et même tuer ; l'antithèse demande pour ἄργον un sens analogue, tout à fait mauvaïs ou pire.

XIV. Il faut encore consulter les Pères de l'Église grecque qui lisaient notre passage dans le texte original. Nous donnerons une liste très complète d'après la Patrologie grecque de Migne, P. G., avec l'indication du volume et de la colonne, et le nom de l'auteur. — Les Pères grecs ne font pas de philologie ni d'étymologie, exception faite pour un passage de saint Jean Chrysostome. Ils n'expliquent pas le verset 36 d'après le contexte et l'ensemble du discours. Ils s'emparent du verset 36, considéré isolément, dégagé de tout lien et de tout rapport avec ce qui précède et ce qui suit ; ils s'en servent simplement comme de thème de morale. Quand un Père a cité plusieurs fois le texte dans des ouvrages différents, ou à de longs intervalles dans le même ouvrage, il peut n'être pas consistant avec lui-même, et donner du mot ἄργον une interprétation différente ; on pourra trouver le même Père rangé plus loin dans deux classes différentes d'interprétation. — Il est évident que nous ne pouvons citer les passages des Pères ; nous nous contenterons de les analyser et de les classer. — Parmi les passages des Pères, certains ne sont que de simples citations du texte évangélique, sans aucune explication ; on ignore la valeur que l'écrivain donnait au mot ἄργον. Dans d'autres, il y a équivoque ; on ne voit pas si l'écrivain regarde la parole ἄργον comme blâmable, parce qu'elle est simplement « oiseuse », inutile, frivole, ou bien parce qu'il y trouve un autre élément blâmable.

XV. Première classe de passages. — Le ῥῆμα ἄργον est regardé comme quelque chose de moralement mauvais en soi-même, par son contenu. Il est expliqué par les expressions suivantes : αἰσχρολογία, langage honteux ; αἰσχρότης, une honte ; αἰσχρημοσύνη, chose honteuse ; αἰσχρόν τι, quelque chose de honteux ; αἰσχήμον τι, quelque chose de bien inconvenant ; ἁμαρτία et ἁμάρτημα, une faute de parole (espèce indéterminée) ; ἄρνησις, reniement ; ἀσεβεία, impiété (en paroles) ; ἄτοπος φωνή, parole déplacée ; ἡ ἄκαιρος χρῆσις τοῦ λόγου, l'usage intempestif de la parole ; βλασφημία, calomnie contre le prochain ; βλασφημία, parole injurieuse, blasphème, contre Dieu ; λόγος βλαβερός, langage nuisible (εἰς τὰς οἰκίας καὶ τὰς ψυχάς, pour la famille et les âmes) ; γογγυσμός, murmure répréhensible ; διαβολή, diffamation ; ἐπιορκία, parjure ; εὐτραπελία, plaisanterie grossière, bouffonnerie ; κακαλογία, langage mauvais, langage de mal ; κακόν τι (πταῖσμα τῆς γλώττης), quelque chose de mauvais (comme manquement de la langue) ; καταλαλία, parole mauvaise ou injurieuse (contre quelqu'un) ; κατηγορία, accusation (fausse) ; κενοδοξία, langage de vantardise ; λοιδορία, injure ; μεγαλαυχία, μεγαληγορία, langage d'orgueil blâmable ; μωρολογία, langage de sottise, de folie ; ὄνειδος, injure, reproche mauvais ; παιδία (au sens de l'Exode XXXII, 6), plaisanteries mauvaises, honteuses, irréligieuses ; περιττολογία βλαβερά, bavardage nuisible ; πολυλογία, bavardage (inutile, blâmable) ; ῥῆμα ἄργον, joint, assimilé, ou identifié avec le λόγος σαπρός de saint Paul (Eph. IV, 29) ; ὕβρις, injure, langage injurieux, blessant ; φαῦλον πρᾶγμα, chose vilaine ; χείλη δόλια, lèvres trompeuses ; ψεῦδος, mensonge ; ψευδολογία, langage mensonger.

Voir Patrologie Grecque : I, 596 et 1001, Constitutions apostoliques, livre II, 1 ; livre VII, 4. — VII, 772, et 1018. Irénée, Contra hær., livre II, 19, 2 ; livre IV, 16, 5. — VIII, 452, Clément d'Alexandrie, Pédagogue, livre II, 6. — XI, 572-573, Origène, Exhortation au martyre, 7 ; XII, In Levit., homélie IX, 7 ; XIII, 1204, In Matth., tomus XIV, 8 ; XIV, 1242, In Epist. Ad Rom., livre IX. — XXI, 40,

Eusèbe de Césarée, Prépar. évang., livre I, 4; XXIII, 160, In psalm. XVI. — XXVII, 28, Athanase, Ad Marcellin., 15. — XXIX, 374, et 394, Basile de Césarée, In psalm. XXXIII; XXXII, 389, Lettre 51, 1. — XXXIX, 1348, Didyme d'Alexandrie, In psalm. XXXVIII. — XL, 425, Astérius d'Amasie, In psalm. V, homélie XVII. — XLVII, 53, J. Chrysostome, Dialogue de Palladius, XVI; LI, 23, Sur la parabole des dix mille talents, 4; LI, 61, Sur le paralytique, 8; LV, 256, In psalm. XLIX, 10; LV, 434 et 436, In psalm. CXL; LVII, 453, In Matth., homélie XLII ou XLIII, 2; LXII, 252-253, In Epist. ad Philipp., homélie IX, 5; LXII, 611, In Epist. II Ad Tim., homélie II, 3. — LXIX, 445, Nil, Lettres, livre III, Lettre 133. — LXXXIX, 660, Anastase du Sinaï, Interrogation 63. — LXXXIX, 1540-1541, Antoine le Moine, homélie XXXIII. — XCIX, 1404-1405, Théodore Studite, Lettres, livre II, lettre 124; XCIX, 1501, lettre 161. — Cf. C, 560, Nicéphore le Patriarche, Apologie, 9. — CXXIII, 272-273, Théophylacte de Bulgarie, In Matth. (chap. XII, vv. 34-37). — CXXIX, 384-385, Euthymius Zygabénus, In Matth. — CLII, 253-254, Manuel Kalécas, Adversus Græcos, livre IV. — CLIV, 733, Philothée le Patriarche, Sur les Commandements, 6.

Voici la traduction du texte de S. Jean Chrysostome, P. G. LVII, 45, In Matth. (XII, 36) : « Mais je vous déclare que, pour toute parole ἄργον que les hommes auront dite, ils en rendront compte au jour du jugement. Ἄργον, la parole qui n'est pas posée sur une chose réelle (τὸ μὴ κατὰ πράγματος κείμενον), la parole contenant le mensonge, la dénonciation calomnieuse. Certains disent aussi que c'est la parole vaine, par exemple celle qui excite le rire désordonné, ou bien encore la parole honteuse et impudente et grossière..... C'est d'après les choses que tu as dites toi-même que le Juge portera ses décrets : ce qui est absolument et complètement juste... Il faut que les accusateurs tremblent...; il faut que ceux qui disent du mal soient angoissés et tremblent, en tant que devant être traînés au tribunal pour ce qu'ils auront dit. » — Théophylacte de

Bulgarie répète ou résume saint Jean Chrysostome. De même Euthymius Zygabénus. Saint Jean Chrysostome est le seul Père, croyons-nous, qui se soit occupé du mot ἄργον, d'après sa composition et son étymologie.

XVI. *Deuxième classe.* Dans un certain nombre de passages, il s'agit de la parole inutile, infructueuse, ou bien ne convenant pas à de certaines personnes comme les religieux; dans d'autres, le sens de ῥῆμα ἄργον n'est pas expliqué, ni directement ni indirectement; souvent, on ne voit pas si la parole est blamâble comme simplement vaine, vide, inutile, ou bien en raison d'un autre élément moral que l'auteur y voit ou y suppose. Voici ces passages : XII, 766, Origène, In Num., homélie XXV, 2 (en latin seulement); XII, 1392, In psal. XXXVIII, homélie 1, 3 (en latin seulement); XIII, 1204, In Matth., tom. XIV, 8; XIV, 1242, In Epist. ad Rom., livre IX. — XXVII, 1384, Athanase, Fragmenta in Matth. — XXIX, 344, Basile de Césarée, In psal. XXXII, 8; XXXI, 744, Moralia, Règle 25; XXXI, 1228, Regulæ, Question 220. — XLII, 733, Épiphane de Chypre, Hérésie 78, 21. — LXIII, 921, J. Chrysostome, Oratio II, Lecturus aut auditurus. — LXV, 980, Marc l'Ermite, De pœnitentia, 10. — LXXIX, 548, Nil, Lettres, livre IV, Lettre 1. — LXXXVIII, 817-820, Jean Climaque, Gradus VII. — Cf. aussi LXXXIX, 473, Anastase du Sinaï, Question XV, — XCIII, 521, Olympiodore d'Alexandrie, In Ecclesiasten. — XCIX, 1101, Théodore Studite, Lettres, livre I, Lettre 52. — CXX, 419, Syméon le Jeune, Oratio 28 (en latin seulement). — CL, 1053, Grégoire de Thessalonique, De mentali quietudine.

Nous traduisons les passages les plus significatifs. — P. G. XII, 766, Origène, In Num. homélie XXV, 2 (en latin seulement). Après avoir cité le texte de XII, 36, il ajoute : « Dans cette vie, ce que disent les hommes, ce qu'ils font, presque tout est oiseux (otiosum) et tout est vain (inane). On appelle « vain » toute action et tout discours où il n'y a pas intérieurement quelque chose pour Dieu ou pour le

commandement de Dieu ». — XII, 1392, In psal. XXXVIII (en latin seulement) : « Je vous le dis en vérité, de toute parole oiseuse (otioso) vous rendrez compte au jour du jugement. » Non seulement, dit Jésus, de ce que vous aurez dit de mal, mais encore de ce que vous aurez dit d'oiseux (otiose locuti fueritis), parce qu'une parole mauvaise n'est pas oiseuse (otiosus); car elle produit une œuvre mauvaise. Mais le discours oiseux (otiosus) est celui qui ne fait ni bien ni mal. Si donc, au jour du jugement, nous rendrons compte, non seulement des paroles mauvaises, mais aussi des oiseuses (otiosis), qui se glorifiera d'avoir un cœur innocent?... » — XXXI, 744, Basile de Césarée, Moralia, Règle XXV : « Il ne faut dire aucune parole ἄργον, de laquelle ne sort aucune utilité (spirituelle). » Règle d'ascétisme pour religieux; et cf. de même XXXI, 1228. — CL, 1053, Grégoire de Thessalonique, De mentali quietudine : « La paresse, l'oisiveté (ἡ ἀργία) est une faute, et nous rendrons compte de toute parole ἄργον, inutile, infructueuse (plutôt que « oiseuse »).

Dans les passages de cette deuxième classe, l'écrivain trouve quelque chose de blâmable dans le ῥῆμα ἄργον; en général, il cherche l'élément blâmable ailleurs que dans la parole simplement « oiseuse », et il attache cet élément au ῥῆμα ἄργον, pour expliquer la parole de Jésus.

XVII. Comme conclusion générale, il faut dire que les Pères Grecs ont vu la difficulté de justifier une condamnation sévère, une damnation, pour une parole simplement inutile. Ils n'ont pas hésité à voir dans le ῥῆμα ἄργον, et dans l'adjectif ἄργον, quelque chose de franchement et absolument mauvais par soi-même, et souvent de méchant, de gravement mauvais. De là les explications variées qu'ils ont données de l'expression, et que nous avons rapportées précédemment.

J. VITEAU.

Le Cantique spirituel interpolé

7. — Saint Thomas et l'œuvre apocryphe

Ce paragraphe est un intrus. Sans crier gare, il prend la place de l'étude attendue depuis mars de l'année dernière pour faire suite à l'article sur les « doublets du *borrador* ».

Ce paragraphe a un autre défaut : par son titre il paraît forcer la main au Docteur Angélique. Se peut-il que le Saint ait eu quelque opinion sur un ouvrage paru plus de trois siècles après sa mort ?

Du moins les lignes présentes, à défaut d'autre qualité, ne manqueront pas d'actualité. Bien souvent c'est assez pour avoir l'honneur d'être lu.

Il n'y a pas encore un an, le *post-scriptum* de l'édition critique du *Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix (1) débutait par ces mots : « La valeur du texte précédent est toute dans la vigueur des formules du *prologue*, dans le trop grand écart des *thèmes* et dans l'accord *des plus anciennes copies venues de souches indépendantes.* »

Cette année, dans la deuxième quinzaine de mai, on pouvait lire au bas des pages d'un article, intéressant à plus d'un chef (2), deux notes d'inégale étendue, dont

(1) Dom Chevallier, moine de Solesmes. — *Le Cantique Spirituel de saint Jean de la Croix.* Notes historiques, texte critique, version française. Paris, Desclée, de Brouwer, 1930. Cet ouvrage sera désigné dans les autres notes par les initiales *C.S.C.* (Cantique Spirituel Critique).

(2) Jacques Maritain, *Saint Jean de la Croix praticien de la Contemplation.* Études Carmélitaines, avril 1931, pp. 62-109.

l'une (note de philosophe, nous dit-on), par une manière de voir simplement théorique, ruinait toute la vigueur des formules du prologue (pp. 73-74), et l'autre (note de théologien sans doute), croyant apercevoir la caractéristique du mariage spirituel, donnée par saint Jean de la Croix, dans un passage de saint Thomas d'application plus générale, faisait tant et si bien que le trop grand écart des thèmes passait à l'état de souvenir : la volte-face incriminée l'année dernière (1) était cette année légitime, semblait même postulée (pp. 75-77).

Seules, la découverte et l'utilisation des plus anciennes copies venues de souches indépendantes étaient par M. Maritain abandonnées à l'examen des spécialistes de la critique textuelle (p. 73).

Du câble à trois filins qui paraissait si fortement relier à la paternité de saint Jean de la Croix *un seul Cantique*, le premier commentaire du court poème à trente-neuf strophes, deux éléments étaient jugés trop faibles et capables de céder. Toute la thèse était ébranlée. On devinait sans peine le sens du mot de M. Maritain : « Dans l'état actuel des recherches critiques la thèse de Dom Chevallier, que les remaniements d'où est sortie la seconde rédaction du *Cantique* n'ont pas le Saint pour auteur, apparaît au premier abord comme vraisemblable. Cette thèse cependant ne saurait à notre avis être tenue pour démontrée (2). »

M. Maritain ne dit pas en quoi cette thèse paraît vraisemblable au premier abord. On doit le regretter, car plusieurs ne le verront pas. L'expérience commune donne plutôt l'impression contraire : le cas le plus fréquent n'est-il pas celui d'un auteur faisant plusieurs essais avant de produire un chef-d'œuvre? M. Maritain sait d'ailleurs que la thèse « d'abord vraisemblable, puis tenue pour non démontrée », n'est pas le fruit d'un

(1) *C. S. C.*, p. LXXXVI-LXXXVII.
(2) *Maritain, op. cit.*, p. 73.

court contact, mais celui d'un très long commerce, avec le *Cantique Spirituel*.

Pour aller droit au fait, rappelons la thèse elle-même en sa teneur précise et remarquons comment philosophe et théologien s'y prennent pour la combattre.

Nous empruntons à *La Vie Spirituelle*, n° de mars 1931, pages 280-282, 279, l'essentiel de la thèse soutenue par l'édition critique :

Saint Jean de la Croix aurait-il donc deux fois en des sens opposés commenté les mêmes vers ?

Non; il ne le pouvait pas. Le prologue mis en tête de tous les manuscrits du *Cantique Spirituel*, quelle que soit leur doctrine, ne concède à l'auteur qu'*un rôle sévère, mais infiniment noble* : celui de témoin d'un ouvrage divin ou d'une mesure de droit divin (1). Dès la première ligne, nous lisons que *le poème* fut composé sous une certaine ferveur d'amour divin, et qu'à ce titre il est fécond un peu comme l'Écriture sacrée; peu après, nous lisons encore que *la doctrine du commentaire* a pour elle le contrôle de l'expérience divine, subie avant tout par l'auteur, reconnue aussi chez les autres, et en même temps s'appuie sur la parole des Livres saints abondamment citée. Par là saint Jean de la Croix tient à nous faire savoir que nous sommes avec lui en terrain divin, réservé, que par suite son rôle se borne à témoigner; que sa doctrine est imposée; qu'elle redit un plan étranger : le bon plaisir divin, ses conditions, ses exigences aussi. Si donc le Saint renie tout droit de construire à sa guise, c'est qu'il ne pouvait en avoir aucun dans l'intérêt même de son œuvre : il n'avait que le droit d'exposer plus ou moins clairement, plus ou moins brièvement. Et nul ne peut lui rendre un droit inexistant, néfaste à qui l'usurpe.

Si donc les nouveautés admises par un état quelconque du *Cantique Spirituel* formulent une *doctrine* opposée à celle qui la première a joui, comme le dit si haut le prologue,

(1) Ouvrage divin, mesure de droit divin, ces expressions désignent, non *le poème du Cantique* (comme plusieurs l'ont pensé), mais les conditions, les normes et les exigences du bon plaisir divin; par exemple : la manière dont Dieu traite les âmes avant, pendant et après leur admission aux fiançailles spirituelles.

d'une garantie divine, cet état, quel qu'il soit, en est irrecevable : l'auteur pouvait revoir son œuvre, lui donner une forme plus parfaite, il ne pouvait en renouveler le fond. Car se dédire pour lui c'était : — ou quitter Dieu, garant du premier texte, pour voler de ses propres ailes, — ou confesser qu'à tort il avait fait jadis appel à Dieu; et s'il y a eu faute alors, qui nous certifiera la bonne foi d'aujourd'hui ? A aucun titre saint Jean de la Croix ne pouvait se dédire.

En conséquence, des deux commentaires qui développent des thèmes contradictoires, qui mettent l'expérience des onze premières strophes, l'un au compte des *très avancés* et l'autre au compte des *commençants*, qui jugent *la communication du grand don de l'Amour* (faite aux cinq dernières strophes), ici possible sur terre, là réservée au ciel, de ces deux commentaires il est inévitable que le plus jeune soit apocryphe.

Quel est donc le plus jeune ? Ici nous recueillons le fruit d'une argumentation serrée, pressante, apparemment irrésistible : le plus ancien thème du *Cantique* est bien celui des trois récompenses du martyr de Tolède :

Dans les onze premières strophes, saint Jean de la Croix déclare comment dans son cachot une première récompense de sa terrible captivité, vaillamment supportée pour le service de Dieu, est venue sous forme de vive blessure d'amour l'embraser d'impatiente ardeur de voir Dieu face à face. Dans les quinze strophes suivantes il dit comment cet amour impatient à son tour est payé, à défaut du ciel différé, par un nouvel amour, principe des vertus héroïques. Dans les treize dernières strophes, le Saint confesse comment pour prix des vertus héroïques, et tandis que son âme s'enfonce allègrement dans l'épaisseur des travaux pour le Christ, l'Amour éternellement subsistant vient se livrer Lui-même, et permet à l'âme divinement enrichie d'aimer son Dieu du même Amour qu'Il l'aime, *de Lui rendre quasi la pareille.*

Le philosophe s'en prend au *rôle sévère mais infiniment noble*; le théologien travaillera l'expression *Lui rendre quasi la pareille.*

L'argumentation de Dom Chevallier, dit M. Maritain (pp. 73-74), fait appel à [certains] principes qui ressortissent à l'examen du philosophe, notamment au principe suivant, auquel

Dom Chevallier semble attacher une importance particulière, qu'un poème tenu par son auteur pour *inspiré* (1) de Dieu ne saurait être après coup modifié par lui dans un de ces thèmes principaux. Mais ce principe ne peut s'appliquer avec une parfaite rigueur que si l'opposition du thème nouveau au thème ancien est une opposition de contradiction, non simplement une opposition dans la manière d'équilibrer l'œuvre en insistant sur des aspects différents.

De plus il faut tenir compte de la liberté propre aux sages; le Fils de l'homme est maître même du sabbat, un Jean de la Croix est maître de son texte, et libre de le remanier pour faire mieux entendre certaines vérités. En d'autres termes, *à raison même de la transcendance du poème inspiré* par rapport aux explications à fournir à autrui, lesquelles restent toujours, comme il est dit dans le prologue, immensément déficientes, il n'est pas inadmissible qu'afin d'éviter certaines méprises de la part des autres (pour lesquels il écrivait) le Saint n'ait pas hésité à refondre lui-même entièrement son œuvre (et l'ordre même des strophes du poème) dans une rédaction élaborée pour l'enseignement (et aux dépens du jaillissement primitif), où la substance de sa pensée fût maintenue mais avec des déplacements d'accent et sous un autre mode de présentation. C'est là une simple possibilité, mais dont il y a lieu de tenir compte, bien que l'hypothèse d'un remaniement posthume, dû à la crainte de l'Inquisition et au désir de sauver l'œuvre du Saint de menaces redoutables, garde sa probabilité (2). Qu'on n'oublie pas que certaines expressions très hardies se trouvent précisément dans les ajoutés propres à la seconde rédaction. Plus attentivement on y réfléchit, moins on est porté à trancher la question avec assurance.

Comme toutes celles qui précèdent, cette dernière ré-

(1) Ce n'est pas nous qui soulignons, soit ici soit plus bas. L'épithète *inspiré*, n'appartenant de droit qu'aux Livres sacrés, ne se trouve pas dans *C. S. C.*

(2) Cette hypothèse, dont nous n'avons encore rien dit, paraît assez peu vraisemblable. On le verra plus loin, p. [44-46], la *Vive Flamme* contient toute la doctrine du premier commentaire sur la note caractéristique du mariage spirituel. Or en Espagne, on imprime la la *Vive Flamme* en 1618 et le *Cantique* ne vient au jour qu'en 1630.

flexion serait du plus haut prix si elle terminait un rapport essentiellement concret, un rapport basé sur les faits connus, non sur la variété des possibilités conçues par l'écrivain à sa table de travail.

Sur la composition de l'*Éclaircissement du poème*, les détails sûrs abondent : les *notes historiques* de l'édition critique (1) en énumèrent assez. Il ne s'agit donc plus de rechercher *in abstracto* comment saint Jean de la Croix pouvait en 1584 agencer à sa guise le poème du cachot déjà vieux de six ans, et tirer de ses strophes, suivant les personnes et les lieux, cette doctrine plutôt que telle autre (ceci importe très peu ici); il s'agit de savoir *in concreto* si le Saint, qui a mis expressément LA DOCTRINE *du premier commentaire* du poème sous le contrôle de l'expérience divine, subie avant tout par lui-même, reconnue depuis chez les autres *de visu et de auditu*, en tous les points obscurs (comme celui que nous discuterons) appuyée sur l'Écriture Sainte, pouvait, en invoquant une seconde fois l'autorité divine, démentir une pareille doctrine, soit en mettant plus tard au compte des *commençants* les appels véhéments des onze premières strophes mis d'abord au compte des *quasi-parfaits*, soit en avouant plus tard *impossible ici-bas* la communication du grand don de l'Amour primitivement *tenue pour la note caractéristique du mariage spirituel en terre*.

Aussi bien le Docteur Mystique, commentant son *Cantique*, n'écrivait pas pour l'enseignement, comme on veut bien le supposer. Ce qui est vrai de *l'Ascension du Mont Carmel* et de la *Nuit obscure* ne s'est réalisé ni pour le *Cantique Spirituel* ni pour la *Vive Flamme d'amour*.

Saint Jean de la Croix, le prologue de tous les manuscrits du *Cantique* en fait foi, écrit pour Mère Anne de Jésus. Une telle destinataire, séraphin sur la terre (au jugement même du Saint, qui sait la force de cet éloge), « est déjà loin des commencements,... elle a pénétré jus-

(1) *C. S. C.*, pp. XIX-XXI, LV-LVIII, etc.

qu'au cœur de l'amour divin,... sa connaissance de la théologie mystique, qui se sait par l'amour et donne avec la science le goût », la met certes à l'abri des méprises que redoute M. Maritain; elle lui permettrait même de saisir, c'est l'auteur qui le lui promet, la moelle de la doctrine cachée sous les termes scolastiques (1). Dans le commentaire du *Cantique*, ce sont deux grands saints, deux géants, qui se causent, se connaissant à fond. Ceci c'est de l'histoire, ce n'est pas du purement possible.

Aussi la qualité des déficiences avouées du Commentaire vis-à-vis des mots du poème n'est pas laissée à l'arbitraire du premier opinant. Saint Jean de la Croix ne le cache pas : ces déficiences existent par rapport à « la plénitude, à la richesse du sens qu'en sa fécondité l'Esprit d'amour met en ces strophes », c'est-à-dire par rapport à la variété des détails propres à chaque cas particulier. Si le Saint ne veut pas qu'on « soit esclave du *commentaire* », c'est qu'il n'y a pas mis les contours singuliers de vies spirituelles isolées. Il reconnaît fort bien qu'il a livré le vrai sens du poème en donnant de ses strophes « une lumière générale, conformément au vœu de Mère Anne de Jésus (2) », c'est-à-dire la ligne sous-jacente à tous cas historique, la ligne divine qui est comme la substance des cas individuels aux accidents indéfiniment neufs et variés.

Le philosophe a peu consulté l'historien : à la lumière des faits, « *le rôle sévère mais infiniment noble* » de saint Jean de la Croix eût paru mieux fondé.

Heureux encore, si le théologien de la seconde note présentée par M. Maritain eût pesé à loisir, il était dans son rôle, la gravité de la démarche qui transfère aux nouveaux venus de la vie spirituelle, *aux commençants*, les ardeurs *des quasi-parfaits*, et transfère à l'état du *mariage spirituel* la caractéristique des *fiançailles spiri-*

(1) *C.S.C.*, p. 5.
(2) *C.S.C.*, pp. 2 et 4.

tuelles. Vite le théologien eût tenu pour certain que « la liberté propre aux sages » n'est pas de mise ici. Vite il eût reconnu que pareilles translations sont plus qu'une différence dans « le mode de présentation », qu'elles dépassent ce genre d'opposition qui, « maintenant la substance de la pensée première », équilibre le détail d'une œuvre à la deuxième lecture, qu'elles accusent, à vrai dire, une très forte divergence de vues, et par là donnent un démenti au premier témoignage.

Le théologien ne dit rien de ces rétractations. En attendant qu'il daigne les voir, c'est à nous de le suivre, de placer nos pas dans les siens.

Le théologien ne nous parle que de l'*égalité d'amour*, de l'ambition qu'a l'âme de *rendre à son Dieu la pareille*. Il nous promet donc que si nous « examinons d'abord l'aspect doctrinal de la question », nous n'aurons à noter entre les commentaires trop vite jugés contradictoires « qu'un déplacement d'accent ». Comprenons la *question*, voyons son *aspect doctrinal*, notons le *déplacement d'accent*.

La question :

D'après cette page si nette (1) de la première rédaction du *Cantique* l'égalité d'amour entre l'âme et Dieu est possible dès ici-bas. D'après certains passages de la seconde rédaction elle ne serait possible qu'au ciel.

L'aspect doctrinal de la question :

Le Docteur Angélique décrit la perfection compatible avec la vie présente comme un état où est exclu du cœur de l'homme non seulement ce qui est contraire à la charité, mais aussi tout ce qui empêche que le mouvement du cœur ne soit totalement dirigé vers Dieu. Si l'on considère les choses avec attention, on voit que ce langage, à dessein aussi modéré qu'il se peut, dit d'une autre façon la même chose que le langage ardent du Docteur Mystique. Une telle *exclu-*

(1) Cette page est donnée plus bas par les quatre premiers alinéas du fragment cité p. [46-47].

sion de tout ce qui fait obstacle à l'amour (pour que l'âme ne cesse pas de *correspondre* parfaitement aux grâces qu'elle reçoit toujours plus grandes et plus abondantes), une telle *exclusion*, si elle est totale, c'est bien l'égalité d'amour dont parle saint Jean de la Croix.

Le déplacement d'accent :

Saint Thomas enseigne que dans l'état de voie la charité peut (et doit) toujours grandir et qu'ici-bas le cœur de l'homme ne peut pas être *toujours actuellement* tout entier porté en Dieu... Même les parfaits doivent payer leur tribut au sommeil et à tout ce qui tient du sommeil dans notre condition terrestre... Ainsi cette égalité d'amour elle-même n'est pas constamment en acte ici-bas; c'est en cela qu'elle n'est *parfaitement* réalisée qu'au ciel... C'est donc une opposition apparente, non réelle, entre le [premier] *Cantique* et l'enseignement de la théologie qui aurait amené les éditeurs de la seconde rédaction à remanier l'œuvre du Saint. Ou bien si l'on admet que le Saint a lui-même remanié son œuvre, alors il ne l'aura fait que pour éviter des méprises sur sa propre pensée; et, en réservant pour le ciel l'égalité d'amour, il aura seulement voulu marquer d'une façon plus expresse que l'égalité d'amour dans la vie présente n'est qu'une ébauche imparfaite de cette définitive égalité... D'une rédaction à l'autre simple *déplacement d'accent*, et la seconde rédaction, plus soucieuse de théologie, n'affirme (pour éviter des méprises doctrinales) l'impossibilité de l'égalité d'amour ici-bas qu'en sous-entendant : égalité *définitive et consommée*; tandis que la première rédaction, plus fidèle à l'expérience elle-même de l'amour, insistait au contraire sur la réalité ici-bas de l'égalité (*commencée*). Alors cette égalité commencée, affirmée par une rédaction, n'est pas niée par l'autre et est même impliquée par elle... il y [aurait] contradiction entre la seconde rédaction et la première si la seconde rédaction entendait que l'égalité d'amour est de *toutes manières* impossible ici-bas (1).

Le théologien de la note donne une fort belle leçon de cours, on en convient sans peine; mais il laisse dans

(1) *Maritain, op. cit.*, pp. 75-77.

l'oubli les textes, comme le philosophe tout à l'heure se désintéressait des faits. Nous ne ferons à ce sujet que deux remarques.

Premièrement, si par *déplacement d'accent* on entend une manière d'attirer l'attention sur le fait que l'égalité en question, déjà tenue pour commencée sur terre, ne peut être consommée qu'au ciel, *les deux Cantiques*, isolément, ne manquent pas d'avoir ce souci; dès lors il n'y a pas, de l'un à l'autre, *un déplacement d'accent*. La première rédaction notait déjà si fortement les conditions spéciales à la terre et au ciel qu'aucune méprise n'était possible, et qu'il était bien superflu de refondre tout un commentaire pour insister sur un truisme théologique. Ne lit-on pas, par exemple, dans les fragments donnés plus bas (p. [47-49]) des affirmations comme celles-ci : — Sans doute ceci ne peut se faire exactement sur terre, du moins dans l'état de perfection, l'état de mariage spirituel dont nous parlons, c'est possible en quelque façon; — ... encore que ce soit d'une manière voilée et cachée à cause de la bassesse des conditions présentes; — ceci sans doute n'a son accomplissement total qu'en l'autre vie; pourtant même dans celle-ci, quand on atteint l'état parfait, on en a comme une grande ébauche et délectation, une grande ressemblance et jouissance, de la façon que nous disons, encore qu'on ne puisse en parler?

Deuxièmement, le théologien rappelle *in abstracto* des principes toujours vrais, mais il délaisse *in concreto* les phrases, qui sont seules à nous dire jusqu'à quel point, dans un cas bien déterminé, les principes entrent en jeu.

Il est bien évident : — « et que Dieu seul se peut aimer autant qu'il est aimable; — et que sur terre le cœur de l'homme ne peut pas être à chaque instant *actuellement* tourné vers son Dieu; — et que l'homme peut fort bien exclure de son cœur non seulement ce qui contrarie absolument le mouvement de son amour vers Dieu, mais encore ce qui le diminue. » (II^{a} II^{ae}, q. 184.)

Rien à redire à tout ceci, c'est comme élémentaire. Le

texte de saint Thomas fait écho au bon sens. Mais le vrai sujet du débat, *l'égalité d'amour, cause de rivalité entre les commentaires*, se lit ailleurs (dans les strophes 37 et 38 du premier, 38 et 39 du second) sinon, certes, plus exactement (nous le verrons dans un instant) (1), du moins plus rapidement et plus précisément que dans le passage de la *Somme*.

Les principes, parce qu'ils sont principes, habituellement se vérifient sur plus d'un plan. La parfaite *correspondance* à la grâce, la totale *exclusion* (en l'âme qui arrive à la perfection) (2) de tout ce qui arrête l'amour, est chose réalisée dès la première strophe du *Cantique* (dans les deux commentaires) : c'est un effet des touches de feu qui, par la blessure accordée, mettent résolument l'âme hors de toutes les choses et d'elle-même; la solitude de l'amour impatient, sous toutes ses faces, durant onze strophes (3), suppose cette totale *exclusion* et cette parfaite *correspondance*.

Or l'*égalité d'amour, source de contradiction*, ne sera pas traitée avant la strophe 27 et ne sera explicitée qu'aux strophes 37 et 38. Bien plus, cette égalité d'amour, note caractéristique du mariage spirituel, est seconde en son ordre : elle succède à une première forme d'égalité d'amour, note caractéristique des fiançailles spirituelles (4), et saint Jean de la Croix signale la grande distance que ces deux formes d'égalité conservent entre elles (5).

Nous voilà donc très loin, non pas des principes de la *Somme*, mais du sens courant de ces mots « parfaite *cor-*

(1) Cf. *infra*, p. [41].

(2) Excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum, sine qua perfectione caritas esse potest, puta in *incipientibus* et *proficientibus*. Summa theologica sancti Thomae, II^a II^{ae}, q. 184 : Utrum aliquis in hac vita possit esse *perfectus*?

(3) *C. S. C.*, pp. CIV-CV.

(4) *C. S. C.*, p. 141 sqq.; cf. *Vie Spirituelle*, janvier 1927, p. [87-88], [94-102].

(5) *C. S. C.*, p. 235-238.

respondance » et « totale *exclusion* ». Pour découvrir ici la valeur qu'ils doivent prendre, relisons les deux strophes les plus mystérieuses du *Cantique*, les 37e et 38e, après avoir un peu scruté le concept de l'amour. Nous verrons que M. Maritain cherche une égalité d'amour *entre amours mesurés* (soit par les dons de Dieu, soit par le cœur de l'homme), et que saint Jean de la Croix dénonce, comme caractéristique du mariage spirituel, l'égalité d'amour *entre deux vrais propriétaires de l'Amour Infini* (le premier l'étant par nature et le second par grâce, l'un des deux étant Dieu et l'autre serviteur, serviteur toujours inutile).

Saint Grégoire le Grand nous apprend que l'amour est fait de deux choses : du trésor que l'on donne et du cœur qui le donne, *census* et *affectus*, *quantum* et *ex quanto* (1). Ces éléments, dont le second l'emporte infiniment sur le premier au point de vue de l'amour, ces éléments sont si distincts que Dieu et l'homme peuvent aimer beaucoup en donnant peu, que l'homme peut même donner beaucoup en aimant peu.

Dieu aime toujours beaucoup, son opération est son être, son amour est le Saint-Esprit, mais ce qu'il donne est mesuré par nos dispositions; elles sont souvent très imparfaites. S'améliorent-elles, Dieu ajoute à ses dons, sans que son amour ait changé : il ne cesse pas d'être infini. — A l'exemple de Dieu, une mère aimera beaucoup, de tout son amour maternel, même en ne présentant qu'un aliment chétif, ou un médicament. — Quelles que soient leurs dispositions, les ministres de l'Église, seraient-ils des plus tièdes, ne laissent pas d'offrir à l'autel une Victime d'un prix infini, l'Église ayant reçu en toute propriété cette Valeur sans mesure.

« L'âme aimera Dieu comme elle en est aimée — *le*

(1) S. Gregorii Magni, *Homiliae in evangelia*, lib. I, hom. 4 : *affectum* debemus potius pensare quam *censum... cor* namque (Dominus) et non *substantiam* pensat, nec perpendit *quantum* in ejus sacrificio sed *ex quanto* proferatur.

amará tanto como es amada ». Pour M. Maritain nul mot plus fort n'a été dit (1). Saint Jean de la Croix avait usé pourtant d'une expression plus énergique, qui pendant plus d'un siècle n'avait effarouché ni bon nombre de copistes ni même les éditeurs. Au cours du commentaire de la strophe 37e, nous lisons : « — Il lui montrerait parfaitement à aimer son Époux *comme Il S'aime;* — il est très à propos de dire qu'Il lui montre l'amour, en ce sens qu'Il lui montre à L'aimer *comme Il S'aime;* — l'âme est passée maître en amour; étant unie au Maître [de l'amour] en personne, et de ce chef elle est contente, elle qui ne pouvait l'être à moins d'aimer à ce degré, qui est : d'aimer Dieu complètement *du même Amour qu'Il S'aime* (2). »

Il est bien évident que si l'âme a jamais communication de ce don de l'Amour et possède comme en propre le Maître de l'amour, elle pourra à son aise *rendre à Dieu la pareille,* opérant du même coup la plus rigoureuse des *correspondances à la grâce,* et offrant, par le fait d'une *exclusion* inestimable, un amour affranchi des limites créées du personnage qui l'offre. Mais pareille communication n'est-elle pas inouïe ? qui donc en a parlé ? Saint Jean de la Croix répond : saint Paul, saint Jean, saint Pierre, saint Thomas d'Aquin,... et ceux qui ont eu la faveur du mariage spirituel.

De tels témoins sont à entendre, ils ne sont pas à vérifier : par eux-mêmes ils font foi auprès de nos misères.

Les strophes de la *Vive Flamme d'amour,* saint Jean de la Croix l'a dit lui-même (3), tout comme les dernières strophes du premier *Cantique,* décrivent le mariage spirituel accordé en l'état de voie; et les deux derniers vers de la troisième strophe de la *Vive Flamme* : « con extraños primores calor y luz dan junto a su querido — *avec*

(1) *Op. cit.,* p. 75.
(2) *C. S. C.,* pp. 300, 302, 303; cf. *infra,* p. [47].
(3) *C. S. C.,* pp. XLI-XLII.

des valeurs singulières présentent d'un coup au Bien-Aimé et chaleur et lumière », font très précisément écho aux strophes 37 et 38, où se lit au *Cantique l'égalité d'amour, source de contradiction.* Or le commentaire du vers *avec des valeurs singulières* expose, entre autres choses, à l'aide d'une référence et à l'aide d'un discours, le degré d'amour incroyable que donne le mariage spirituel.

Dans le paragraphe qui commence par ces mots : « nous noterons brièvement ici *avec quelles valeurs* l'âme à cette heure fait son don... avant tout, ce sont trois *valeurs singulières d'amour* : la première est que l'âme aime Dieu maintenant non plus par elle *mais par Dieu même*; c'est une admirable *valeur* en ce qu'*elle aime par l'Esprit-Saint en qui le Père et le Fils S'aiment,* le Fils lui-même ayant déclaré en saint Jean : « l'Amour dont vous m'avez aimé, qu'Il soit en eux comme moi en eux (1) »; — dans ce paragraphe, la référence se trahit par l'énumération même des *valeurs,* par la série des quatre groupes donnés (de trois valeurs d'amour, de jouissance, de louange et de reconnaissance) qui, avec la série des trois groupes laissés de côté (valeurs de connaissance, d'union, de congratulation), constitue l'armature des vingt et un chapitres d'un opuscule autrefois attribué à saint Thomas d'Aquin (2). Saint Jean de la Croix y a puisé, faisant son choix dans les *valeurs,* reconnaissant en celles qu'il a élues quelque chose qui rendrait son expérience sur terre.

Or voici comment l'opuscule (3) expose la première *des valeurs* d'amour, *la dilection de Dieu par Dieu* :

L'âme glorifiée *aimera Dieu par Dieu,* c'est-à-dire *par le Saint-Esprit.* Non seulement tout ce que la créature fait en

(1) Obras de san Juan de la Cruz, 1912, t. II, p. 473-474.

(2) L'opuscule *De beatitudine* (*opera sancti Thomae, Romae,* 1570, t. XVII, pp. 97-102) a été attribué à saint Thomas d'Aquin jusqu'aux récents travaux du P. Mandonnet, *Revue thomiste,* 1909, p. 686.

(3) *Primum principale dilectionis* : PER DEUM... **amabitur Deus per**

tant que créature est imparfait, mais le Seigneur Jésus a demandé ceci pour ses fidèles quand il a dit au Père : Je leur ai appris votre nom (par la foi), je le leur apprendrai (par la vision) pour que l'Amour dont vous m'avez aimé se trouve en eux. Or l'Amour dont le Père aime le Fils est éternel et sans mesure : il l'aime *par l'Esprit-Saint*, qui *est, entre eux, le Nœud.*

La Glose nous dit : L'Amour même dont le Père aime le Fils repose dans tous les justes; par Lui l'âme glorifiée aime Dieu et est aimée de Dieu : autrement, pour saint Augustin, l'âme qui n'a de repos qu'en Dieu pour qui elle est créée, n'aurait jamais de vrai ni de complet repos *si elle ne rendait pas au Créateur la pareille en amour.*

Quand Dieu aime l'âme, dit saint Bernard, c'est une éternité qui aime, c'est une immensité qui aime, quelqu'un dont la grandeur n'a pas de bornes et la sagesse pas de limi-

Deum ab anima glorificata, hoc est, per Spiritum Sanctum. Quidquid autem creatura facit sub nomine creaturae imperfectum est. Istud enim impetravit Dominus Jesus fidelibus suis cum dixit ad Patrem : notum feci eis nomen tuum (per fidem) et notum faciam (per speciem) ut Dilectio qua dilexisti me in ipsis sit. Et Dilectio qua Pater diliget Filium est aeterna et immensa, scilicet per Spiritum Sanctum, qui est Nexus utriusque.

Eadem Dilectio, dicit glossa, qua Pater diligit Filium est in omnibus justis : per Eamdem enim anima glorificata diligit Deum et diligitur a Deo. Alioquin anima, teste Augustino, quae non quiescit nisi in Deum ad quem facta est, numquam vere et perfecte quiesceret nisi Creatori suo in amore vicem rependeret.

Cum autem, teste Bernardo, Deus animam amet, aeternitas amat, immmensitas amat, cujus magnitudinis non est finis, cujus sapientiae non est numerus; NECESSE EST animam Deum immense et aeternaliter reamare si debet in Deo perfecte quiescere. Hoc non fit nisi per Spiritum Sanctum, de quo dicit Apostolus : Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.

Ubi dicit glossa : Charitas Dei et Deus est et donum Dei est; et, quia Deus dilexit nos ut a nobis diligeretur, Spiritum Sanctum dedit nobis : si autem in caritate quae virtus est in illa beatitudine diligeremus Deum, superflue dedisset sapientissimus Deus Spiritum Sanctum.

Haec fuit olim opinio Magistri in sententiis, moderni autem aliter sentiunt. Tene quod placet : sed ad hoc dedit Spiritum Sanctum ut anima beati Ipsi vicem rependeret in amore et sic in Ipso quietem omnimodam reperiret.

tes; *il faut donc que l'âme rende un amour immense et éternel, pour qu'elle puisse complètement être en repos en Dieu. Ceci ne peut se faire que par le Saint-Esprit* dont l'Apôtre nous dit : « L'amour de Dieu est versé dans nos cœurs *par l'Esprit-Saint, que nous avons en don* » (Rom., v, 5).

La Glose fait remarquer : l'Amour de Dieu est Dieu et en même temps un don de Dieu. Et parce que Dieu nous a aimés pour que nous l'aimions à son tour, il nous a donné l'Esprit-Saint. Si la vertu de charité mesurait notre amour pour Dieu dans la vie bienheureuse, *c'est bien en vain que le Dieu plein de sagesse nous eût donné son Saint-Esprit.*

Autrefois le Maître des Sentences était de cet avis, aujourd'hui les modernes ont une autre opinion, pensez comme vous voulez : *il reste que Dieu aura donné son Saint-Esprit pour que l'âme bienheureuse lui rende la pareille en amour* et par là trouve en lui un repos sans mélange.

Ainsi la possession du Nœud même de l'Amour, du Saint-Esprit, *Nexus utriusque*, donné pour que les âmes *rendent à Dieu la pareille en amour*, est, d'après l'opuscule, la cause du repos sans mélange des bienheureux du ciel. Saint Jean de la Croix emprunte à cette doctrine et l'effet et la cause, car le sublime état du mariage spirituel lui a fait expérimenter sur terre un mode d'*égalité d'amour* où se retrouvent avec quelques réserves cet effet et cette cause. Voici ses propres termes, tirés de la *Vive Flamme*, au même lieu que la référence (1) :

> Comme l'âme à ce degré est faite une même chose avec Dieu, elle est en quelque sorte Dieu par participation : sans l'être aussi pleinement qu'elle le sera dans l'autre vie, elle est, nous l'avons dit, comme une ombre de Dieu.
>
> Arrivée là, l'âme, qui doit à cette transformation foncière d'être une ombre de Dieu, opère en Dieu *par Dieu* ce qu'il fait en elle *par lui-même, de la façon même qu'il le fait* : ils n'ont à deux qu'une volonté.
>
> Dieu et l'âme ont une même activité. En conséquence, si

(1) *Obras, loc. cit.*, pp. 471-473.

Dieu se donne à l'âme de plein gré par bonté, l'âme, avec une volonté d'autant plus libre et généreuse qu'elle est plus unie avec Dieu, *donne à Dieu Dieu lui-même en Dieu*. En quoi l'âme fait à Dieu *un don véritable et parfait* : elle voit à l'heure présente que *Dieu est parfaitement à elle, qu'elle le possède en héritage, qu'elle a sur lui droit de propriété* à titre d'enfant adoptif de Dieu de par le don de Dieu qui s'est remis lui-même à elle; elle sait *qu'elle en est propriétaire au point de pouvoir le donner et le communiquer à qui irait son bon plaisir;* alors elle le donne à son Bien-Aimé, à ce même Dieu qui s'est livré à elle.

Par là elle s'acquitte entièrement de sa dette envers Dieu, *vu qu'elle lui donne du fond du cœur tout autant qu'elle en a reçu.*

Dans ce don que l'âme fait à Dieu, *elle lui remet le Saint-Esprit comme bien qui est à elle,* et le donne de tout cœur *pour que par lui Dieu s'aime* autant qu'il le mérite. Aussi l'âme reçoit-elle des délices et plaisirs sans prix à voir *qu'elle donne à Dieu un bien à elle qui se trouve à la taille de l'infini de Dieu.*

S'il est vrai que l'âme ne saurait redonner Dieu à Dieu lui-même, vu qu'il est toujours en lui-même au même degré, toutefois elle le fait *pour son compte* d'une manière parfaite et réelle quand, pour payer l'amour, c'est-à-dire pour donner tout le prix du cadeau, *elle lui donne à son tour tout ce qu'il lui avait donné.*

Et Dieu trouve son compte dans ce présent de l'âme; il ne le trouverait pas à moins. Dieu accepte cette offrande avec reconnaissance, *comme chose que l'âme donne de son fonds.* Cette offrande fait que Dieu redouble d'amour pour l'âme : de rechef il se livre de tout son gré à l'âme. L'amour de l'âme aussi redouble. C'est entre Dieu et l'âme, d'une manière actuelle, *un amour réciproque,* fruit de l'entente causée par l'union et le don du mariage spirituel.

Tous deux ont les mêmes biens : l'Essence Divine. *Tous deux les ont en propre, ils se les sont livrés de plein gré l'un à l'autre.* Ils les possèdent ensemble tous deux, se disant l'un à l'autre la parole qu'en saint Jean le Fils de Dieu dit à son Père : « tous mes biens sont à vous, tous vos biens sont à moi, et je mets là ma gloire ».

Dans l'autre vie ceci se fait sans cesse dans la jouissance parfaite. En l'état d'union dont on parle, ceci arrive quand

Dieu provoque en l'âme l'acte d'une pareille transformation : mais ce n'est pas aussi parfait que l'autre vie le rend possible.

Que l'âme puisse faire un don si grand qui dépasse sa nature et sa capacité, c'est clair : celui qui tient en propre nombre de peuples et de royaumes, masse beaucoup plus grande que la sienne, peut bien les donner comme il veut. C'est même le grand plaisir et la grande joie de l'âme de voir qu'*elle donne à Dieu plus qu'elle n'est et ne vaut par soi*, quand de si bon cœur elle remet, comme bien qui est à elle, un Dieu à Dieu lui-même... Ce que dans l'autre vie permettra la lumière de gloire, s'accomplit dans celle-ci par la foi tout illuminée.

On le voit, le « langage ardent (1) » du Docteur, dans la *Vive Flamme d'amour*, n'ignore, à sa manière, ni la modération ni les nuances ni les précisions d'un saint Thomas d'Aquin. C'est à la lumière de ce texte qu'il faut relire, dans les pages du premier commentaire du *Cantique*, ce qui est dit de la *seconde égalité d'amour*, effet du mariage spirituel; la sublime doctrine étonne moins.

Strophe trente-septième, les premiers vers :

Là tu me montrerais ce que mon âme avait comme but : ce *but* de l'âme est l'égalité d'amour; sans cesse elle la désire naturellement et surnaturellement : l'aimant ne peut être content s'il ne sent pas qu'il aime autant qu'il est aimé.

Or l'âme voit la vérité de l'amour sans mesure dont Dieu l'aime; *elle ne veut pas l'aimer moins dignement ni moins parfaitement;* d'où son désir de la transformation actuelle, l'âme ne pouvant obtenir pareille égalité et plénitude d'amour que de la seule transformation de toute sa volonté en celle de Dieu, car dans ce cas les deux volontés sont unies au point d'être unifiées et l'amour est égal de part et d'autre.

La volonté de l'âme, changée en celle de Dieu, se trouve en tout faite volonté de Dieu, non pas qu'elle soit détruite comme volonté de l'âme, elle est seulement changée en volonté de Dieu.

L'âme aime Dieu avec la volonté de Dieu, qui est aussi sa volonté à elle : *elle peut donc aimer Dieu autant que Dieu*

(1) *Maritain, op. cit.*, p. 77.

l'aime, puisqu'elle l'aime par la volonté de Dieu même, *par le même Amour dont Dieu l'aime, qui est le Saint-Esprit vraiment donné à l'âme*, selon la doctrine de l'Apôtre (Rom., v, 5) : « Dieu a versé toute sa grâce en nos cœurs par le moyen du Saint-Esprit, dont il nous a fait don. »

Remarquons que l'âme ne dit pas ici : *là tu me donnerais*, mais : *là tu me montrerais*. S'il lui donne réellement son amour, il est très à propos de dire qu'il lui montre l'amour, en ce sens qu'*il lui montre à l'aimer comme il s'aime* : Dieu, en nous aimant le premier, nous montre à aimer purement et parfaitement, comme il nous aime; Dieu montre encore à l'âme au temps de cette transformation, en se communiquant à elle, l'amour absolu, généreux et pur avec lequel très amoureusement il se communique tout entier à elle, puisqu'il la transforme en soi et *lui donne par là même cet amour dont il l'aime*; ce qui est proprement lui montrer à aimer, lui mettre comme l'instrument en mains, lui dire la manière de s'y prendre.

Voilà comment ici *l'âme aime Dieu autant que Dieu l'aime*, puisque les deux n'ont qu'un amour à deux; ainsi non seulement l'âme sait comme on aime, elle est encore passée maître en amour, étant unie au Maître en personne, et de ce chef elle est contente, elle qui ne pouvait l'être à moins d'aimer à ce degré qui est *d'aimer Dieu complètement du même amour qu'il s'aime*.

Sans doute ceci ne peut se faire exactement sur terre; du moins dans l'état de perfection, l'état de mariage spirituel dont nous parlons, c'est possible en quelque façon.

Strophe trente-huitième, premier vers :

De ce que *son âme avait comme but*, l'Épouse expose en la strophe nouvelle le détail : ... c'est premièrement *la spiration du Souffle*, l'amour déjà noté, le principal objet qu'elle ait en vue.

La spiration du Souffle : cette spiration du Souffle est *une propriété du Saint-Esprit*, que l'âme demande ici pour aimer Dieu en perfection : elle l'appelle *spiration du Souffle* parce qu'elle est un attouchement ou sentiment très délicat d'amour, ordinairement produit dans l'âme en cet état *par la présence du Saint-Esprit*.

Cette divine Personne, comme en spirant de sa spiration

divine, élève et dispose l'âme d'une manière très élevée à spirer elle-même en Dieu la même spiration d'amour que le Père spire dans le Fils, et le Fils dans le Père, *qui est ce même Saint-Esprit* qu'ils spirent en elle dans cette transformation; vu qu'il n'y aurait pas en vérité transformation si l'âme ne s'unissait et ne se transformait aussi bien *à l'égard de l'Esprit-Saint* qu'à l'égard des autres personnes divines, encore que ce soit d'une manière voilée et cachée à cause de la bassesse des conditions présentes.

Et ceci est pour l'âme une gloire si haute, un plaisir si profond, si sublime, qu'aucune langue mortelle ne l'exprime, aucune intelligence humaine, en tant que telle, ne peut en avoir une idée.

Mais l'âme par son union aspire en Dieu vers Dieu la même aspiration divine que Dieu, vivant chez elle, aspire en soi-même vers elle; c'est là, je pense, ce que saint Paul a voulu dire (Gal., IV, 6) par ces paroles : « *parce que vous êtes des fils de Dieu, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils*, qui crie par sa prière au Père ». Pour les parfaits, ceci a lieu comme il est dit.

On ne saurait être surpris de savoir l'âme capable d'une chose si haute : étant donné que Dieu l'élève dans sa bonté à devenir déiforme et unie à la Très Sainte Trinité, ce qui la rend divine *par participation*, comment serait-il incroyable qu'elle exerce son activité d'intelligence, de connaissance et d'amour en la Trinité même, de concert avec Elle, et tout comme Elle, *mais d'une manière participée*, Dieu opérant cette chose en l'âme ?

Comment cela se fait-il ? il n'y a pas à le savoir, il n'y a pas à l'exprimer, il n'y a qu'à rappeler comment le Fils nous a conféré cet état sublime, et nous a mérité cette condition si haute de pouvoir être les fils de Dieu, suivant la doctrine de saint Jean (I, 12); lui-même l'a demandé au Père dans le même saint Jean (XVII, 24) par ces mots : « Père, je veux que ceux que Tu m'as donnés soient eux aussi avec moi où je suis, pour qu'ils voient la splendeur que Tu m'as donnée », c'est-à-dire, qu'*ils fassent par participation en nous l'œuvre même que je fais par nature*, qui est de spirer l'Esprit-Saint.

Il ajoute (ibid., XX, 23) : « je ne prie pas seulement, Père, pour ceux qui sont là, mais aussi pour ceux qui croiront sur leur parole en moi : fais que tous soient une même chose,

de la façon que Toi, ô Père, Tu es en moi et moi en Toi, qu'ainsi ils soient en nous une même chose; quant à moi, je leur ai donné la splendeur que Tu m'as donnée pour qu'ils soient une même chose comme nous sommes une même chose, moi en eux et Toi en moi, pour qu'ils soient absolument un, pour que le monde connaisse que Tu m'as envoyé et que Tu les as aimés comme Tu m'as aimé », c'est-à-dire en *leur accordant le même Amour qu'au Fils mais non d'une manière naturelle comme au Fils*, simplement, comme nous l'avons dit, par l'unité de la transformation d'amour.

De même, qu'on ne croie pas ici que le Fils ait voulu demander au Père que les saints soient par essence et par nature aussi un que le sont le Père et le Fils, mais qu'ils le soient par union d'amour comme le Père et le Fils le sont par unité d'amour.

En somme, *les âmes possèdent par participation les mêmes biens que lui par nature, ce qui les rend vraiment par participation dieux*, les égaux et les associés de Dieu; aussi saint Pierre (2e ép., I, 4) a dit : « que la grâce et la gloire soient complètes et parfaites en vous dans la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ Notre-Seigneur, dans la mesure où nous sont donnés tous les biens de sa vertu divine pour la vie et la piété, dans la connaissance de celui qui nous a appelés par sa gloire propre et sa vertu; en lui il nous a accordé de très grandes et de très précieuses promesses, afin que par ces dons *nous devenions des associés de la nature divine* » ; expression qui marque comment l'âme participe à Dieu, opérant en lui, de concert avec lui et de la manière déclarée, l'ouvrage de la Très Sainte Trinité, à raison de l'union des substances entre l'âme et Dieu.

Ceci sans doute n'a son accomplissement total qu'en l'autre vie; pourtant même dans celle-ci, quand on atteint l'état parfait, on en a comme une grande ébauche et délectation, une grande ressemblance et jouissance de la façon que nous disons, encore qu'on ne puisse en parler.

O âmes créées pour ces grandeurs et appelées à les posséder ! que faites-vous ? à quoi vous occupez-vous ? vos vues sont terre à terre et vos biens des misères; O pitoyabe aveuglement des yeux de vos âmes ! vous êtes aveugles pour une pareille lumière, vous êtes sourds pour un tel appel : vous ne voyez pas que, dans votre recherche des grandeurs et de la gloire, vous restez misérables et chétifs, ignorants et indignes de tels biens !

Telle est l'*égalité d'amour* qui appartient de droit, nous dit le premier commentaire, au mariage spirituel. Tel est aussi le véritable « aspect doctrinal » d'une question si relevée : le marquer c'est bien dire qu'il ne saurait ni supprimer ni atténuer aucune des contradictions signalées entre les rédactions du *Cantique Spirituel* dans les NOTES HISTORIQUES de l'édition critique (1). Ce n'est pas un souci de précision théologique, mais une prétention à la fois audacieuse et timide, qui a poussé le rédacteur du second commentaire notamment à vider de ses notes l'état des fiançailles spirituelles pour en offrir la caractéristique à l'état (très distinct et bien supérieur) du mariage spirituel, apparemment dans le dessein de reléguer dans l'ombre (pour ne rien dire de plus) l'une des plus hautes faveurs de la Divine Bonté, la communication du grand don de l'Amour, d'abord donnée comme caractéristique de ce dernier état.

Au besoin, nous y reviendrons; saint Jean de la Croix n'est pas le seul théologien qui ait ainsi traité l'*égalité d'amour*. En attendant, c'est un avantage de savoir que saint Thomas d'Aquin, comme on l'a vu plus haut (2), range parmi les parfaits ceux que dépeint la première strophe du *Cantique* et par là donne déjà raison au premier commentaire, en taxant d'exagération l'*argumento* (3), clef de voûte du second.

fr. PH. CHEVALLIER,
moine de Solesmes.

(1) *C. S. C.*, pp. LXXXV-XCIII.
(2) pp. [38-41].
(3) *C. S. C.*, pp. XCI-XCII et 16.

Textes chrétiens

Le titre que je place en tête de cette chronique est celui d'une nouvelle collection, dont les quatre premiers volumes viennent de paraître à Florence. L'entreprise me semble assez intéressante pour mériter d'être signalée avec quelque ampleur, et les volumes dont j'ai à rendre compte sont précisément consacrés à des œuvres patristiques qui traitent des questions capitales de la vie spirituelle.

Il n'est pas besoin, dans cette revue qui, dès ses débuts, s'est attachée à faire connaître les textes originaux des maîtres, d'insister sur l'importance d'une collection destinée à répandre dans le grand public les œuvres essentielles des grands docteurs chrétiens. Jamais on ne lira trop ces œuvres : elles ne sont pas seulement la source intarissable à laquelle sont venus puiser, depuis des générations, tous ceux qui ont écrit sur la théologie, la morale, l'ascèse, la mystique ; elles nous mettent encore en relations intimes avec leurs auteurs, et ceux-ci comptent habituellement parmi les plus belles âmes que l'Église a élevées.

Aussi bien n'est-ce pas la première fois que l'on entreprend de mettre à la portée du plus grand nombre ces textes chrétiens. Contentons-nous de rappeler, en France, la collection *Textes et documents*, qu'avaient commencée MM. Hemmer et Lejay, et qui, après avoir fait paraître une vingtaine de volumes, a disparu, victime elle aussi de la guerre et des conditions économiques qui l'ont suivie. S'il est permis d'exprimer ici un désir, formons à nouveau le vœu de voir reprise une collection aussi bien-

faisante. Il est vrai qu'actuellement l'Association Guillaume Budé a repris en partie la tâche abandonnée. Parmi les textes grecs et latins que publie la si remarquable *Collection des universités de France*, les auteurs chrétiens figurent en bonne place : l'*Apologétique* de Tertullien, la *Correspondance* de saint Cyprien, les *Confessions* de saint Augustin, ont déjà été publiées par des maîtres; il y a là un début qui permet de bien augurer de l'avenir. Au plus peut-on craindre que, poursuivie concurremment avec celle des auteurs profanes, la publication des écrivains chrétiens ne marche à une allure trop lente pour les lecteurs pressés que nous sommes. Il dépend de nous, dans une certaine mesure, et de l'accueil que nous ferons aux volumes chrétiens de la collection, de hâter l'apparition de nouveaux livres.

L'œuvre Cardinal Ferrari, qui a pris l'initiative des *Testi cristiani*, semble s'inspirer en partie des méthodes suivies dans la Collection des universités de France. Chaque volume comprend, après une ample introduction, le texte original qu'accompagne en regard la traduction italienne. Quelques notes, moins amples peut-être qu'on serait tenté de l'espérer, et des tables alphabétiques complètent le volume. Remarquons d'ailleurs que les éditeurs, moins exigeants en ceci que leurs collègues français, ne s'attachent pas à donner un texte critique. Ils reproduisent purement et simplement la meilleure édition existante : lorsqu'elle est bonne, ils publient un bon texte; lorsqu'elle est défectueuse, ils le disent, sans se croire obligés de l'améliorer. Ils estiment, et l'on ne saurait les en blâmer, que la tâche urgente consiste à faire connaître les œuvres des Pères. Les érudits, lorsqu'ils en auront le temps, classeront les manuscrits, discuteront les variantes, établiront des textes définitifs : nous ne pouvons guère attendre qu'ils soient arrivés au terme d'une entreprise aussi patiente et aussi longue.

Des quatre volumes qui inaugurent la collection nouvelle, le premier est consacré à saint Augustin, et con-

tient le texte du *De magistro* et du *De vera religione* (1). Ce sont, on le sait, des ouvrages qui appartiennent au début de la carrière littéraire du grand docteur. Ils ont été, l'un et l'autre, composés aux environs de 389-390, et ils constituent ainsi des témoins indiscutables des premières expériences catholiques du futur évêque d'Hippone. Ils représentent d'ailleurs des genres fort différents.

Le *De magistro* est un dialogue entre Augustin et son fils Adéodat; et nous savons, par les *Confessions*, IX, 6, 14, que les deux interlocuteurs du livre ont réellement échangé les idées, discuté les problèmes, proposés les solutions qui sont ici repris ou développés. Il s'agit de savoir quel est le véritable maître, ou, plus exactement, quelle est la valeur du langage comme moyen d'enseignement : « Que voulons-nous faire, lorsque nous parlons? demande Augustin à Adéodat. — « Autant que je puis m'en rendre compte, nous voulons instruire ou apprendre », répond le jeune homme. Et, lorsque son père lui a montré qu'en réalité le langage servait à enseigner, que tous les hommes prétendaient être des maîtres, la discussion s'anime : peut-on réellement enseigner au moyen de la parole extérieure? les mots ne sont-ils pas autant de mensonges par rapport à la pensée intérieure qu'ils prétendent traduire et qu'ils trahissent?

Graves problèmes : il peut sembler à des lecteurs contemporains qu'ils sont posés sur des bases un peu étroites, et l'on doit évidemment tenir compte, pour en comprendre la véritable portée, des circonstances dans lesquelles écrivait Augustin. Le IV^e^ siècle est celui de la rhétorique; Augustin lui-même a été longtemps rhéteur : comment être surpris de la place que tient ici la parole? A des amis du beau langage, à des admirateurs enthousiastes des phrases harmonieuses, il faut expliquer que la vérité et l'erreur peuvent provoquer de semblables

(1) S. Agostino, *De magistro, De vera religione*, a cura del P. Domenico Bassi, in-8 de 338 pages, Florence, 1930.

applaudissements, et que, par suite, on doit recourir au Maître intérieur, à Dieu, si l'on veut en définitive atteindre le vrai. « Les maîtres humains prometteut-ils de faire connaître et de livrer leurs propres pensées, et non pas les disciplines qu'ils pensent enseigner en parlant? Qui serait assez sottement curieux pour envoyer son fils à l'école afin d'y apprendre ce que pense le maître? En réalité, toutes ces disciplines que les maîtres font profession d'enseigner, même lorsqu'ils parlent de la justice et de la vérité, ils se contentent de les exposer par des mots : c'est plus tard que leurs disciples doivent examiner en eux-mêmes si elles sont vraies, en regardant selon leurs propres forces la vérité intérieure. Alors, ils apprennent : et après avoir intérieurement trouvé la vérité, ils louent leurs maîtres, sans bien savoir s'ils ne se sont pas instruits eux-mêmes... Unique est notre Maître qui est aux cieux... sa connaissance et son amour constituent la vie bienheureuse, que tous déclarent chercher, et que bien peu se réjouissent d'avoir trouvée (XIV, 45-46). »

On voit, par cette citation, empruntée au dernier chapitre du livre, l'intérêt des questions soulevées par Augustin. Le *De magistro* nous met sur le chemin de Dieu que consulte toute âme raisonnable, mais dont la vérité ne se révèle à l'âme qui le consulte que selon la mesure de sa bonne ou de sa mauvaise volonté (1).

Moins subtil, moins profond à certains égards, en tout cas plus facile à comprendre est le *De vera religione*. Cet ouvrage appartient à la série des écrits antimanichéens d'Augustin; et, comme son titre l'indique, il est destiné à prouver que le catholicisme est la véritable religion. L'auteur s'attache naturellement à combattre le dualisme de ses adversaires; mais il n'insiste pas sur la polémique. Il préfère, avec raison, apporter à ses lecteurs des arguments positifs, qui sont les preuves déjà classi-

(1) On trouvera une analyse pénétrante du *De magistro* dans le beau livre de E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 87-103.

ques : la conversion du monde, la merveilleuse transformation accomplie dans les âmes par la doctrine chrétienne, l'autorité incomparable de l'Église. Il met surtout en relief la nécessité de la pureté, de l'humilité, dans l'âme qui veut approcher de Dieu; et, à tout instant, il fait appel à la bonne volonté, sans laquelle les plus beaux raisonnements du monde ne serviraient de rien. Ces idées nous sont aujourd'hui familières : nous n'en aimerons pas moins les relire dans l'éloquent plaidoyer de saint Augustin.

Comme le *De vera religione* de saint Augustin, la *Graecarum affectionum curatio* de Théodoret de Cyr est une apologie de la religion chrétienne. Mais, au lieu d'un petit livre dans lequel on invitait surtout le lecteur à purifier son âme, nous avons devant nous un gros ouvrage où sont méthodiquement réfutés les sophismes de la sagesse et de la religion païenne. Au moment où le paganisme, définitivement vaincu, achève de disparaître, l'apologétique traditionnelle recueille en quelque sorte tous ses arguments en une dernière synthèse : il semble qu'au terme de sa carrière, elle veuille rassembler les preuves par lesquelles elle a triomphé de l'erreur, pour les offrir au Christ vainqueur.

Nul n'était mieux préparé que Théodoret de Cyr à accomplir une pareille tâche. Le plus souvent, lorsque nous parlons de ce grand évêque, nous songeons aux efforts qu'il a multipliés en faveur de Nestorius, aux combats qu'il a soutenus contre les anathématismes de saint Cyrille; et nous oublions un peu le zèle apostolique qu'il n'a pas cessé de déployer dans son lointain diocèse de Cyr, les hérétiques et les païens qu'il a ramenés à la vérité catholique, les âmes pieuses qu'il a guidées dans les chemins de la perfection. Si Théodoret s'est quelquefois trompé, au point que le concile de Constantinople en 553 a dû condamner sa mémoire, nous devons nous montrer indulgent à ses involontaires erreurs, pour mettre en leur plein relief les services rendus par lui à la cause du christianisme.

On comprend sans peine que les éditeurs des *Testi cristiani* aient tenu à publier à nouveau la *Graecarum affectionum curatio* (1). Sans doute, tout n'est pas original dans ce gros ouvrage : il est dangereux, pour un écrivain, de trouver, pour lui montrer la voie à suivre, une longue série de devanciers; la tentation est forte, peut-être même insurmontable, de les imiter, sinon de les copier. Et Théodoret n'a pas toujours résisté à la tentation. Il cite d'abord beaucoup d'auteurs païens; un ami de la statistique a vérifié qu'il ne mentionne pas moins de cent cinq philosophes, historiens, poètes et autres écrivains et que trois cent quarante témoignages sont des extraits textuels de leurs œuvres. Ne crions pourtant pas au prodige; car nous apprendrions bientôt que la plupart de ces extraits sont empruntés à la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe de Césarée et aux *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Théodoret a-t-il donc voulu nous jeter de la poudre aux yeux ? Assurément non : il est trop honnête pour cela. Mais il a fait comme ses contemporains, comme ses prédécesseurs, comme Eusèbe et Clément eux-mêmes, qui déjà devaient à des florilèges le meilleur de leur érudition.

Cela dit, il faut ajouter que les douze livres de la *Curatio* constituent un merveilleux arsenal. Théodoret parle successivement de la foi et de sa nécessité, de Dieu, des anges, de la matière ou du monde visible, de l'homme, de la Providence, du sacrifice, du culte des martyrs et des saints, des commandements, des oracles païens, de la fin du monde et du jugement dernier, de la conduite des philosophes païens et des disciples du Christ. Ne cherchons pas trop longtemps à justifier ce plan dont l'ordonnance ne nous apparaît pas dès le premier abord, bien que l'auteur lui-même s'efforce de nous le faire admirer, et contentons-nous de remarquer que les six

(1) Teodoreto, *Terapia dei morbi pagani*, volume I (libr. I-VI); a cura di Nicola Festa; in-8 de 365 pages; Florence, 1931.

premiers livres traitent en général de l'enseignement doctrinal, tandis que les six derniers sont réservés à la discussion des problèmes moraux.

Jusqu'à présent, nous ne possédons, dans la nouvelle édition, que la première partie de la *Curatio*, dont le texte a été reproduit d'après J. Raeder et dont la traduction italienne s'efforce d'être fidèle sans devenir jamais scrupuleuse. A la fin de son introduction, l'éditeur nous explique qu'il s'est abstenu d'ajouter des notes de pure érudition : l'œuvre de Théodoret, écrit-il, doit être lue dans l'esprit où son auteur l'a rédigée : rapidement et pour le confort de l'âme. On ne saurait mieux dire. C'est toujours une erreur de relire les œuvres des anciens pour y chercher des références ou des matières de fichiers. Théodoret, qui avait une âme d'apôtre et ne cessait jamais de s'intéresser aux besoins spirituels de son diocèse, demande, plus que beaucoup d'autres, à être étudié non par des érudits, mais par des âmes pieuses.

Romain le Mélode est une des gloires les plus pures de l'hymnographie byzantine, et pourtant, son œuvre, son nom lui-même sont à peu près inconnus du monde occidental. En 1876, le savant Dom Pitra a révélé son existence aux érudits, et en 1888, il a publié, d'après un manuscrit de Patmos, plusieurs de ses hymnes : ces travaux n'ont pas trouvé d'écho. Après lui, de nombreux chercheurs ont étudié la poésie, la langue, le style du mélode : leurs œuvres sont restées ensevelies au fond des recueils spécialisés qui les avaient accueillies.

Plusieurs raisons expliquent cette insouciance. D'abord, Romain était personnellement le plus énigmatique, le plus mystérieux des écrivains. Jusqu'en 1905, voici tout ce que l'on savait de lui. Originaire de la cité d'Emèse en Syrie, Romain fut d'abord diacre à Béryte, puis attaché au service de l'église de la Résurrection; il vint à Constantinople au temps de l'empereur Anastase et se retira près de l'église de la Vierge Marie : ce fut là qu'il reçut le charisme des *Kontakia* : durant la nuit de

Noël, la Vierge lui apparut et l'invita à chanter; le cœur encore plein de la merveilleuse vision, Romain se hâta vers l'ambon, et y improvisa le premier, le plus célèbre de ses cantiques : « La Vierge aujourd'hui... » Après cet essai triomphal, il continua à écrire des hymnes pour les diverses fêtes; et à sa mort, il fut enterré dans l'église à laquelle il avait été attaché.

Cette brève notice soulevait plus de questions qu'elle n'en résolvait. L'histoire en effet connaît deux empereurs du nom d'Anastase : le premier a régné de 491 à 518; le second, de 713 à 716. Romain a-t-il vécu au VI^e^ siècle ou au VIII^e^? Les deux hypothèses trouvaient des partisans, et, du même coup, toute l'histoire de l'hymnographie byzantine demeurait mystérieuse. On sait aujourd'hui que le mélode a été le contemporain d'Anastase I : cela seul jette une éclatante lumière sur son œuvre.

Il faut ajouter, pour expliquer l'indifférence du grand public, le caractère très spécial de la poésie liturgique de saint Romain. Laissant de côté la prosodie quantitative et la métrique ancienne, pour ne demander le rythme et le nombre qu'à un heureux mélange de syllabes toniques et de syllabes atones, le mélode est musicien autant que poète; il crée l'air de ses productions en même temps que le texte; et ses strophes, qui portent différents noms, suivant leur forme, leur destination, leur origine, se suivent et se combinent en harmonies savantes et complexes. Il faut une certaine préparation pour comprendre la forte beauté de ces hymnes. Bien peu, jusqu'à présent, l'ont possédée, et Romain a dû à l'ignorance de la masse le rare privilège d'une admiration de connaisseurs.

M. G. Cammelli, qui publie quelques-unes des plus belles hymnes de saint Romain (1), parviendra-t-il à faire mieux connaître le mélode? Il faut du moins l'espérer, malgré la difficulté d'une telle entreprise. En tout

(1) Romano il melode, *Inni*, a cura di Giuseppe Cammelli, in-8 de 409 pages, Florence, 1930.

cas l'éditeur n'a pas épargné ses peines, et son volume est peut-être le plus remarquable, parmi les quatre dont nous avons à rendre compte. Il est en tout cas celui qui éclaire le plus de mystères, et, pour un grand nombre de lecteurs, il constituera une véritable initiation. Une longue introduction nous fait connaître, dans la mesure du possible, la vie de saint Romain, son art et ses sources; puis elle nous renseigne sur l'hymnographie byzantine, sur la strcture du *Kontakion*, sur la langue et le style, sur les manuscrits du mélode. Viennent enfin quelques hymnes choisies parmi les plus belles : la Nativité, la Présentation au temple, les vierges sages et les vierges folles, le jour du jugement, Judas, le reniement de saint Pierre, Marie au pied de la croix, la Résurrection. Ces hymnes sont généralement très longues : celle de Noël, la plus connue de toutes, n'a pas moins de cinq cent quinze vers; les vierges sages en comptent sept cent cinq; la Résurrection, qui était jusqu'à présent inédite, est plus courte mais atteint cependant le nombre respectable de deux cent cinq vers. Si l'on compare nos hymnes occidentales à celles-ci, on demeure stupéfait. Il est vrai que les compositions d'un Prudence par exemple peuvent rivaliser par leur étendue avec celles de Romain; mais elles ne sont jamais entrées telles quelles dans la liturgie, et seuls des fragments en sont encore chantés dans nos offices. Faut-il, après cela, ajouter que, dès le VIII[e] siècle, les hymnes du mélode ont été trouvées trop courtes par les Byzantins et qu'on leur a substitué des œuvres froides et compassées, les canons, dont l'interminable longueur ne sert qu'à faire mieux apparaître la pauvreté ?

Avec saint Maxime le Confesseur, nous rentrons en pays connu. Peu de noms en effet sont plus célèbres que celui-là dans l'histoire de la théologie et dans celle de la spiritualité. On sait qu'il a été le principal garant de l'orthodoxie des œuvres du pseudo-Denys : ses scholies sur les divers ouvrages de l'Aréopagite en ont fixé l'interprétation catholique, et sa *Mystagogie*, explication mys-

tique de la liturgie, s'inspire beaucoup du maître. On lui doit en outre un commentaire apprécié de l'oraison dominicale, un livre ascétique qui nous offre un résumé de la vie spirituelle telle qu'on peut l'exposer à un commençant, quatre centuries sur la charité, deux centuries sur l'incarnation. Tout cela n'est pas très original : le R. P. Viller a récemment montré que la spiritualité de saint Maxime doit beaucoup aux écrits d'Evagre le Pontique; elle puise encore à d'autres sources, dont toutes ne sont pas entièrement pures. Telle quelle, elle a exercé grande influence dans le monde byzantin.

Les théologiens vénèrent surtout, en saint Maxime, l'adversaire indomptable du monothélisme : contre les partisans de la nouvelle hérésie, il a multiplié les écrits, lettres, dialogues, réfutations, florilèges. La seule énumération des titres de ses ouvrages doctrinaux suffit à remplir plusieurs pages et donne une idée de l'énergie avec laquelle il a défendu l'orthodoxie. On sait d'ailleurs qu'il ne s'est pas contenté d'écrire en faveur de la vérité; il a souffert pour elle; il est mort pour elle, et le récit de ses longues tortures constitue une des pages les plus émouvantes du martyrologe.

Le recueil que fait paraître M. Cantarella (1) intéresse spécialement les esprits soucieux de connaître la spiritualité de saint Maxime; avec le commentaire du psaume 59, il renferme le livre ascétique, la mystagogie, une lettre à Théopemptos le scholastique sur quelques difficultés scripturaires, le traité sur l'âme et quelques hymnes. Les lecteurs de ce volume auront donc en mains les principaux textes, grâce auxquels il leur sera facile de s'initier à un enseignement spirituel des plus profitables.

Tel est l'ensemble présenté jusqu'ici par les éditeurs des *Testi cristiani*. Heureux les Italiens, pouvons-nous

(1) S. Massimo confessore, *La mistagogia ed altri scritti*, a cura di Raffaele Cantarella; in-8 de LVI-293 pages, Florence, 1931.

écrire d'abord, qui possèdent de telles richesses et à qui sont promis de nouveaux trésors. Il est bien vrai que nous n'avons pas en France d'édition accessible des ouvrages patristiques dont nous venons de citer les titres, et que, tout au moins pour saint Romain et pour saint Maxime, il n'existe pas ailleurs d'édition comparable à celle-ci. Mais, si nous admirons sincèrement l'œuvre entreprise, nous ne la jalouserons pas. *Quod isti, quod istae, cur non ego?* disait saint Augustin en songeant à l'exemple des saints. Ce que font nos frères d'au delà des Alpes, pourquoi ne le ferions-nous pas nous-mêmes? Ne le préparons-nous pas d'ailleurs? Nous croyons savoir que bientôt paraîtront les premiers volumes d'une *Bibliothèque de spiritualité patristique*, qui sans doute n'offrira encore à ses lecteurs que des traductions, mais qui leur donnera du moins cela, qui est essentiel. L'apparition des *Testi cristiani* ne peut qu'encourager la direction de la *Bibliothèque*, dans l'œuvre qu'elle a entreprise.

Dijon.

G. Bardy.

Les nouvelles *Études carmélitaines*

Si les *Études carmélitaines* changent de vêtement et se parent d'une typographie toute fraîche, c'est que, en vérité, avec une formule précise et sur des objets homogènes et amples à la fois, elles transforment la traditionnelle revue en ce solide instrument de travail que requiert désormais toute étude des doctrines spirituelles (1).

Des faits nouveaux incitaient à une telle mise au point. Qu'un saint Jean de la Croix, par exemple, soit désormais docteur de l'Église, voilà qui d'emblée classe officiellement maints problèmes spirituels, psychologiques, humains, au premier plan des hautes préoccupations des savants et des simples, des docteurs et des praticiens, des historiens et des apôtres. Et puisqu'il est, avec sainte Thérèse, le plus beau fruit du Carmel, c'est tout le capital religieux d'une famille illustre dans l'Église qui, à titre redoublé, s'offre à l'exploitation. On se réjouira que de bons ouvriers se lèvent et s'assemblent, dans cette famile même, pour dispenser à tous ces richesses. Si, pour le bon travail, il faut à la science ajouter la sympathie pour son objet, nous avons ici, de droit et de fait, l'heureuse coordination de ces qualités. *La Vie Spirituelle*, qui eut, dès sa fondation, la joie de participer à cette sympathie et l'honneur de bénéficier de cette science, est fraternellement heureuse de saluer les nouvelles *Études carmélitaines*.

Si le champ de travail, dans ses cadres historiques, est délimité par l'amour filial des membres d'une famille reli-

(1) Fondées en 1911, les *Études carmélitaines* étaient parvenues à leur quinzième année. La seizième année inaugure donc une nouvelle série, sous la direction du R.P. Bruno de Jésus-Marie. Deux volumes de 250 pages paraîtront chaque année, en avril et en octobre; le prix d'abonnement est de 25 francs, le volume séparé coûte 15 francs. Éditeur-administrateur : Librairie Desclée, De Brouwer, 76 bis, rue des Saints-Pères, Paris.

gieuse, l'objet — disons, pour parler net, l'objet « formel » — des *Études* est découpé en pleine tranche dans le domaine commun de la spiritualité catholique, c'est-à-dire universelle, sous son aspect mystique.

Le terme *mystique*, il est vrai, a la fâcheuse réputation d'un mot vague, insaisissable en ses contours, et donc irréductible aux exigences de la méthode scientifique. Sans doute ceux qui s'en servent aujourd'hui sont-ils parfois plus responsables que lui-même de cette imprécision compromettante; aussi croyons-nous que, bien armés en théologie, en histoire, en philosophie, en psychologie, voire en psychiâtrie, chacun selon sa branche, des maîtres peuvent, grâce à la coordination de ces « formalités » diverses, lui conférer l'unité qui est, dans les concepts comme dans les choses, le signe de la perfection.

La préface du directeur, le P. Bruno, et l'équipe des collaborateurs sont un gage de la bonne exécution d'un tel travail selon une telle méthode. Médecins et théologiens collaborent sur le cas célèbre de la « Madeleine » de Pierre Janet; M. Dalbiez annonce un travail sur l'automatisme mental et les visions imaginatives; dès ce premier fascicule, M. Maritain recherche comment se peuvent ajuster les positions des problèmes spirituels en saint Jean de la Croix et en saint Thomas, de qui les registres scientifiques et les lexiques conceptuels paraissent si disparates. L'histoire rendra témoignage, au service de la tradition, qui, là comme ailleurs, en critère théologique, est le « lieu » par excellence. Les mystiques non-catholiques eux-mêmes seront convoqués, puisque le royaume de la grâce étend sa fécondité au-delà des frontières de l'Église visible : M. Massignon décrira les connexions chrétiennes de la mystique musulmane.

Dès le premier fascicule aussi, les *Études* prennent position sur le fameux problème de l'unité de la vie spirituelle. Et voilà qui déjà donne un contour théologique, « scientifique », au vocable *mystique*, si, loin de le rejeter, par un maladroit unilatéralisme verbal et doctrinal, vers les états anormaux ou extraordinaires de la vie chrétienne, on le situe dans l'organisme constitutif de la théologie de la grâce. La distinction courante entre « ascétique » et « mystique » a besoin, plus que toute autre, de rectification, ayant sans doute servi d'abord à des esprits qui avaient perdu, dans ce

domaine, l'équilibre de la science théologique du moyen âge. Les problèmes mystiques rentrent ainsi dans le registre des vertus théologales et de leur exercice. Voilà un objet formel précis, — donc une lumière.

Saint Jean de la Croix sera alors le docteur non pas des spécialistes en perfection, mais, comme le dit l'Église, le docteur de l'âme fidèle. C'est une terrible entreprise. Mais on sera sur le vrai terrain. On ne bâtira pas à mi-côte du Carmel.

Que notre docteur soit donc pris intégralement, et sainte Thérèse aussi. On nous le promet d'ailleurs. A juste titre, car les petits arrangements ne sont point recevables en science, disons même en probité intellectuelle. La première condition pour faire se rencontrer saint Thomas et saint Jean de la Croix, c'est que saint Thomas soit saint Thomas et saint Jean saint Jean. Plus ils seront eux-mêmes, plus ils ont chance de s'unir en la commune vérité, au-delà des relativismes provisoires. Saint Jean et sainte Thérèse « nous ont légué une doctrine qui pour être en harmonie avec saint Thomas d'Aquin ne souffre pas qu'on lui emprunte seulement ce qu'elle a de plus thomiste » (page 6). C'est entendu. Le problème est bien posé. On a vu que déjà M. Maritain s'est appliqué à l'éclaicir.

Enfin — et pour achever de définir l'objet formel cherché — les *Études* seront mystiques « et missionnaires », comme le porte le sous-titre. Qui verrait là dualisme bizarre, c'est qu'il ignore la hantise apostolique du contemplatif livré à l'amour. Laissons les douloureuses divisions à nos misères, et tenons qu'en nature, en essence, la perfection religieuse résout les antinomies dans une très haute unité humaine.

Les *Études carmélitaines* ne seront donc point un recueil d'articles quelconques, au hasard de la recherche ou de l'actualité. Elles se sont taillé un beau domaine, de la psychiâtrie à la théologie, en histoire et en doctrine.

M.-D. CHENU.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † BENJAMIN-OCTAVIUS, episc. Versalien.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).